الإصدار: 20



إشكالية تأصيل
الرؤية الإسلامية في النقد والإبداع

د. عمر أحمد بوقرورة

إسهام


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET



إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامية في النقد والإبداع

د. عمر أحمد بوقرورة

الإصدار: 20 (أغسطس 2009م / شعبان 1430هـ)

د/ عمر أحمد بوقرورة

من مواليد الجزائر، حاصل على الدكتوراه في الآداب، يعمل أستاذا للأدب الحديث والمعاصر بجامعة الحاج لخضر بباتنة، كلية الآداب بالجزائر، كما درس بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بالإمارات العربية المتحدة، وهو عضو رابطة الفكر والثقافة بالجزائر، ورابطة الأدب الإسلامي العالمية.

له دراسات عديدة، منها: «الموقف والتشكيل في الشعر الإسلامي المعاصر»، و«دراسات في الشعر الجزائري»، و «بناء النسق الفكري عند الإبراهيمي»، و« حول المضمون الإسلامي في شعر أحمد سحنون» وغيرها ...



نهر متعدد ... متجدد

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام النوعي في إثراء المحيط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات دورية وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

قطاع الشؤون الثقافية

إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة - رمز بريدي: 13001 دولة الكويت

الهاتف: 22487310 (965+) - فاكس: 22445465 (965+)

نقال: 99255322 (965+)

البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

موقع «روافد»: www.islam.gov.kw/rawafed

الطبعة الأولى - دولة الكويت

أغسطس 2009م / شعبان 1430 هـ

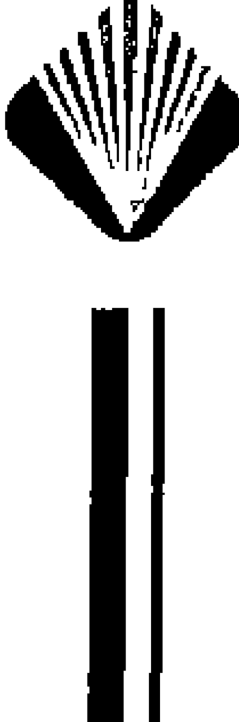
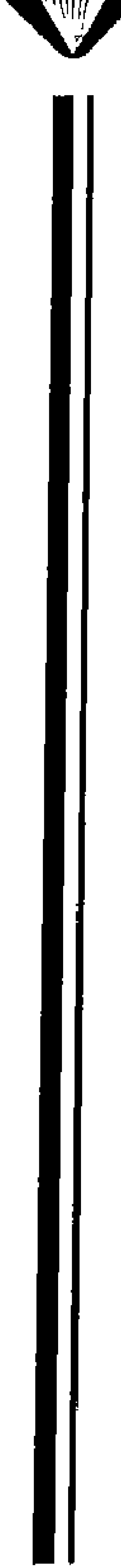
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
الموقع الإلكتروني: www.islam.gov.kw

تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع: 2009 / 342

ردمك: 978-99906-952-3-6

فهرس المحتويات

تصدير

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

مضى على حركة التنظير للأدب الإسلامي أزيد من نصف قرن ، وعرفت منعطفات ومسارات تنوعت درجاتها بتنوع المشارب الثقافية والمعرفية لأصحابها.

وقد تجمعت جهود محمودة في اتجاه إثبات هوية الأدب الإسلامي ورؤيته وفلسفته وموقعيته ضمن خريطة الأدب العربي والآداب العالمية، ويمكن القول إن تلك الحركة شقت طريقها في ثلاثة مسارات متوازية ومتكاملة:

- مسار الإبداع الأدبي، ولا تخطئ العين المنصفة إدراك ذلك عبر الوقوف على أسماء كثيرة من الرواد الأوائل والجيل الحديث، ومن الرجاء والنساء على حد سواء.

- مسار التنظير الأدبي،من خلال العطوف على إبراز الفلسفة المعرفية للجمالية الأدبية الإسلامية والأجوبة عن ماهية الأدب الإسلامي ووظيفيته، وصلته بالقيم الجمالية والفنية العالمية، وحدود الائتلاف والاختلاف، والعام والخاص، والأصول والفروع ، والتأصيل والتجديد في ساحة الإبداع الأدبي، وعلاقة ذلك بالرؤية الإسلامية. ولاتخلو ساحة الأدب الإسلامي من كتابات متميزة في هذا الميدان.

- مسار النقد الأدبي التطبيقي، عبر استثمار الآليات والمفاهيم المتأصلة في المسار الثاني، وقراءة الأعمال الأدبية على ضوئها، والساحة النقدية مليئة بمثل هذه الدراسات التطبيقية.

والكتاب الذي تقدمه إدارة الثقافة الإسلامية، اليوم، إلى جمهور قرائها الكرام يندرج ضمن جهود المسار الثاني، إذ يهتم فيه صاحبه الأستاذ عمر بوقرورة بإثارة مجموعة من الأسئلة التي تروم إنجاز تقويم منهجي في بنية

العطاء التنظيري والنقدي لنظرية الأدب الإسلامي.

وتنبع خصوصية الصيغ الإشكالية التي يثيرها الكتاب، من كون صاحبها يعد من المجترحين لأسئلة الأدب الإسلامي منذ بدايات انتشار مقولاته النقدية في ساحة الفكر العربي الإسلامي، وله مشاركات علمية في الموضوع، لذا، فإن أسئلته قد صيغت من خلال التفاعل مع مختلف الآراء والأطروحات المتداولة .

وأبرز أسئلة الكتاب تحضر في الاستفهامات الآتية: كيف يمكن استثمار النقد والإبداع ليكونا مندمجين في السؤال الحضاري الخاضع لكينونة الأمة التي لاتزهر عطاءاتها إلا بروح الإسلام وقيمه؟ وماهي السبل لتتجاور في النص الأدبي خصائص الأدبية والرسالية في توافق وتناغم لايحصل معه أي تضارب أوتسطح أو إهمال؟ وما هي الأسس الفكرية والعلمية التي تجنب ساحة النقد والإبداع مظاهر التلفيق المنهجي والرؤيوي؟ وكيف السبيل إلى إحداث مراجعات حضارية ونقدية في العطاء الفكري والإبداعي لرواد الأدب الإسلامي ؟ وماهي الاعتبارات التي تجعل الأنساق المعرفية هي السبب الحقيقي وراء الأزمة المنهجية والإبداعية التي تعيشها الأمة؟ وكيف السبيل إلى توجيه النقد والتمحيص إلى تلك الأنساق باعتبارها شرطا لازما في انتهاج سبيل الإصلاح

وقد بدت أهداف الكاتب واضحة ومحددة من خلال إثارة هذه الإشكالات وغيرها، فليس القصد القيام بنقد كيفما اتفق، أو رغبة في التجني على الغير، وإنما يتمثل القصد العميق في إنجاز «مراجعة نراها يقينية في قرن جديد سيحضر يقينا برؤى وإبدالات جديدة، وبالرؤية الموضوعية كان الحديث عن أدبية ورسالية نراهما أساسيتين في إبداع وفي نقد لا يثمران إلا بالمعرفي الذي يمتاح من صيغ الأمة ومن عناصر كينونتها التي من أهمها: العنصر العقدي والعنصر الحضاري والعنصر الفني»

ومن المنطلقات النقدية التي يصدر عنها كتاب « إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامية في النقد والإبداع » أن الناقد، أي ناقد، لا يصدق عليه هذا الوصف إلا إذا تزود بالرصيد العقدي والفكري الضامن لسلامة الرؤية والمذهب، وكان على حذر من أن يصير ناقلا ومستعيرا لما تتضمنه الحضارات الأخرى من أنساق معرفية وليدة بيئتها وظروفها وسياقها التاريخي والحضاري.

ومن المؤسف القول إن كثيرا من المصنفات المنتسبة إلى دائرة النقد الأدبي تعاني من نقص ملحوظ في هذه الصفات التي تعد منارات تهدي النقاد إلى سواء السبيل.

ويسر إدارة الثقافة الإسلامية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية أن تقدم هذا الكتاب إلى الجمهور الكريم والنقاد والباحثين، إسهاما منها في إثراء الساحة الفكرية والنقدية ، وتحفيزا لأهل النقد على اتخاذ المبادرة لبناء صرح النقد العربي الحديث على أسس واضحة المعالم، قوية الأركان، سليمة المنهج .

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الإدارة حريصة على أن تجعل من جهود وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت ثمرة من ثمرات روح الريادة، فقد ظل شأن الأدب الإسلامي بعيدا عن اهتمامات المؤسسات المعنية بالشأن الإسلامي، بينما تدل الوقائع والأحداث على أن أهمية الأدب، وأدواره في تشكيل الرؤى والأذواق، تقتضي العناية الرسمية به بغية ضمان التنمية المنشودة، وهو ما بادرت إلى إنجازه إدارة الثقافة الإسلامية من خلال الإقدام على نشر العديد من الإصدارات الأدبية ضمن سلسلة «روافد».

والله الموفق للفلاح.



مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

هذا موضوع من الموضوعات التي تصب أساسًا في دائرة السؤال النقدي الخاضع للأصل المعرفي الذي يحكم النص نقدًا وإبداعا، كما يحكم الرؤية التي نريدها خاصة خاضعة للقيمي التي تتشقق أصوله من أصول الإسلام موقفًا وتشكيلا، بهذه الكيفية تأتي الموضوعات التي جعلناها في ثلاثة محاور هي: «ماهية حضور النسق المعرفي في النقد العربي المعاصر»، و«إشكالية المفارقة بين أدبية النقد ورسالية النص»، و«أسئلة الأدب الإسلامي.. بحث في التأصيل».

والموضوعات مؤيدة بأسئلة الراهن المنهجي الذي يحكم الأدب إبداعا ونقدًا في عالمنا العربي المعاصر، هذا الراهن الذي تتمركز محاوره في رؤيتين تحضران بمفارقة تحيل إلى نقد وإبداع آل فيه بعض الدرس أو كثيره إلى شكلانية موغلة في التجريد خاضعة لأدبية لا تعطي أهمية لمرجع النص ولا لحياة الكاتب، ولا للأزمنة الحضارية التي تتشكل في ظلها النصوص، بينما اعتمد البعض الآخر النقد والإبداع بصيغة السؤال الحضاري الخاضع لكينونة الأمة التي لا تزهر فيها النصوص ولا تثمر إلا بالإسلام، وبالرؤية الخاصة الخاضعة لروح الأمة، ولصيغ الإيجاب فيها تأتي رؤيتنا التي تتمركز أساسا في المحاور المذكورة التي نعتمد فيها على السؤال القيمي الذي نحاول به أن نتناول الإبداع والنقد مقرونين بالرسالية التي لا نريدها أفقية تمتاح من الظاهر الإبداعي والنقدي، بل الأوفى أن تحضر الرسالية مزدانة بالعمق الفني، وبالنظر النقدي الذي نرصد به العلاقة السليمة التي يمكن أن تتجاور فيها الأدبية والرسالية، فبذلك العمق يمكننا أن نبتعد عن نقد حقل خطابه شكلانية موغلة في الشكل، مسرفة في النقل، خاضعة للآخر في إطار تأثر سلبي دأب فيه أصحابه على إلغاء الخاص المعرفي والنقدي الخاضعين للإسلام، وبه نبتعد أيضا عن تلك

الدراسات الأفقية التي تعتمد التلفيق المنهجي الذي وجدناه عند بعض النقاد بالصيغة الإسلامية، أولئك الذين دأبوا –في أبحاثهم التي نشروا بعضها في مجلات محكومة بالرؤية الإسلامية– على دمج الحسن بالسيئ معتمدين في ذلك على شكلانية منقولة لم يفلحوا بها في رصد الخاص الفني والنقدي الخاضعين للإسلام.

والمحاور محكومة برؤية موضوعية لا أثر فيها للمجاملة، ولا مكانة فيها لذاتية نقدية عليلة مرادها إقصاء الآخر أيًّا كان هذا الآخر، وبالرؤية الموضوعية تناولنا مشكلات الأدب الإسلامي، وأسئلة الراهن النقدي والإبداعي التي تصب في مراجعة نراها يقينية في قرن جديد سيحضر يقينا برؤى وبإبدالات جديدة، وبالرؤية الموضوعية كان الحديث عن أدبية ورسالية نراهما أساسيتين في إبداع وفي نقد لا يثمران إلا بالمعرفي الذي يمتاح من صيغ الأمة ومن عناصر كينونتها التي من أهمها: العنصر العقدي والعنصر الحضاري والعنصر الفني، فبذلك تكون الأدبية، وبغيره تغدو الأدبية سرابًا، أو هي أدبية المفارقة التي تخضع لنقد ولإبداع ظاهرهما موسوم بالعربي وبالإسلامي، أما الباطن المؤيد بعين الحال فمختلف.

هذا هو جوهر الموضوع الذي اخترناه بالخاص المعرفي الذي نرجوه ناقدًا خاضعًا للصيغ الحضارية التي تحكم واقع الفن في الأمة إبداعًا ونقدًا.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.



المحور الأول:

ماهية حضور النسق المعرفي في النقد العربي المعاصر

- بحث في أزمة الأصل والفرع:

الموضوع متعلق بالنقد العربي المعاصر في علاقته بالتحولات الكبرى الخاضعة للإبدال المحكوم بالمتغير المعرفي الذي ساد الدرس النقدي الذي استجاب فيه أصحابه – في أغلب الأحيان – للنسق المعرفي المؤيد بإبيستمولوجيا الآخر أو الغربي هذه المرة، والموضوع أساسه أزمة الأنساق المعرفية، وفيه نذكر أن الأزمة لا تعني غياب بنيات نقدية كانت موجودة في النقد العربي في بدايات القرن العشرين أو في أواسطه –مثلا– ونتمنى حضورها في أخريات القرن، أو في بدايات القرن الواحد والعشرين؛ لأن هذه البنيات صارت هي أيضا محل نقد، أو هي مأزومة فاقدة لروح المعادل، بل الأزمة أن يتجسد النقد العربي في أخريات القرن العشرين بإبدالات معرفية وبأدوات فنية تجعله غير قادر على الإدراك السليم لجوهر النقد الذي يجب أن يخضع لشروط تساعده على المجاوزة والإبداع بشرط توفر شروط المجاوزة التي نريدها أن تخضع دومًا للأصل المؤيد بثوابت جوهرية لا يتم بناء النظريات النقدية ومصطلحاتها إلا بحضورها في إطار ناقد خاضع للآني والمستقبلي معًا.

والحديث في أزمة النقد بهذه الكيفية لا يدل أبدا على الفزع والنكوص والتهويل والمبالغة بقدر ما يدل على وعي متوتر يجعلنا نراجع نقدنا بتجويد نبلغ به المستقبل الخاضع للثوابت الجوهرية المذكورة، والتي ستتكشّف عناصرها في صلب الموضوع.

والبحث في أزمة النقد موكول باعترافات النقاد والمبدعين، ومؤسسة النقد الأكاديمي في العالم العربي، هذه الأخيرة التي لا يكاد ينجز فيها بحث أو أطروحة جامعية في النقد إلا ونقرأ في مقدمته مصطلح «أزمة»، وللعلم فإن الأزمة هنا لا تعني النقد وحده، بل هي شاملة بنيتها النقد والناقد نفسه الخاضع لصدى معرفي وفني آل به إلى النقل بصيغ المشابهة في أحايين كثيرة، والشمول هنا مسوغ بخطاب تتجلى أسسه الشاكية في الكتب

والمجلات والأحاديث الإذاعية والبرامج التلفزيونية.

وخلاصة الخطاب أزمة؛ لأن أصحابه قاصرون عن امتلاك العناصر النقدية المؤهلة لإدراك الجوهر، ومن العناصر ما يتعلق بالمعرفي المشكّل للرؤية النقدية الجامعة أو الجماعية، هذا المعرفي الذي بدا غامضًا أو غائبًا، أو مضطربًا والسبب اتكاء أصحابه على أنماط معرفية جابهوا بها النظريات والمذاهب والمصطلحات فأقعدتهم عن صياغة المفاهيم النقدية العميقة، حين لم يعوا إشكالية معرفية مفادها أن الأنماط المستعارة ولدت وتطورت في ظل نسق خاص بها أساسه محددات معرفية ومنهجية تمنحه هويته المميزة له عن سواه من الأنساق، وأن أية محاولة للتعامل مع النسق دون وعي بمحدداته المعرفية ستكون غير مجدية؛ لأنها ستكون حينئذ محاولة قاصرة لا تتجاوز في حقيقتها النقل المنبهر الفاقد للتأثر الإيجابي الخاضع للنقد والتحليل والمراجعة.

في هذا المجال يأتي الموضوع الذي نود الحديث عنه في إطار الأصل النظري الناقد في العالم العربي الحديث والمعاصر والذي يبدو مأزومًا بعوامل شتى، أهمها تعامل الدرس العربي الناقد مع هذا الأصل بغموض أربك في أهله الماهية التي لم تنته الأسئلة بشأنها ناهيك عن أن تتجدد هذه الماهية في هذا المعاصر أو الحداثي من خلال النظريات النقدية التي تتجاوز، في تأسيسها وتأصيلها، حدَّ النمطية.

والغموض المربك بهذه الكيفية عميق؛ إذ تجذر في الدرس العربي الحاضر الناقد، فصار إشكالية لا يتم حلها إلا بعد الاستعانة الناقلة بالفرع الذي يعد -في رأينا- غامضًا ومأزومًا أيضًا، والسبب يكمن في ماهيته وفي أسس التنظير فيه، تلك الأسس التي تجلت دومًا بصيغ معرفية متولدة مستنبتة من أصول لا علاقة لنا بها، فهي صيغ ذات جهد حضاري خاص، إنها ثمرة سيرورة نظام حياتي غربي تجسد في معرفي وفني صار الأصل في المنهج النقدي الذي تحول إلى فرع مأزوم عندنا بفعل القراءة النقدية الناقلة.

وللعلم، فإن النقل هنا لم يتم في إطار تناص ثقافتين أو مرجعيتين نقديتين، إذ لو حصل بذلك لكان الإيجابي المرجو؛ لأننا في التناص نمسك دومًا بأسباب الأصل الذي يحضر في كل مذهب أو نظرية أو مصطلح ينشأ مؤثّرا في هجرات معرفية تترى بقوى متوازنة.

فالموضوع مأزوم، إذن، في أصله المتعلق بالإنتاج المعرفي الذي نراه الأصل المؤسس للنقد في العالم العربي، والذي تعرض لانتهاك منهجي وفكري أدى إلى تداخل المعايير واختلالها وفيها اختلال (الأصل والفرع)، وهو الحدث الذي لم نجده في أوربا مثلا في بداية كل مذهب أو نظرية أو مصطلح يولد، والسبب يكمن أساسًا في ماهية النسق المعرفي الذي يتجلى دومًا بحسابات حضارية دقيقة خاضعة لتواتر أوربي منطقي يترى بأصول تتلوها فروع.

والموضوع محدد بالنقد الذي لا نراه أبدًا كما يؤوله البعض في علاقته بالشعر أو الإبداع مثلا «بتحقيق مهمة في غاية الخطر والضرورة... وهي أن يحمل شعر الشعراء إلى القراء نقيًّا جميلا، وأن يجعله مفيدًا له ومنيرًا، وأن يسهم بنصيب -أي نصيب- في إعانة القارئ العادي على أن يكون قارئ شعر، وهذه أسمى غايات النقد...».[1]

فالنقد أكبر من هذه الغاية إذا ما تعلق الأمر بالرؤية المركزية الجامعة المذكورة آنفا، إنه محدد -عندنا- بمعرفي وفني شاملين تتجلى ماهيتهما في اصطلاحات منها: أن النقد حكم، وهو تفسير وتأويل، وتقييم وتقويم للمنتج، وهو الجهد الفني والفكري الذي تصاغ به المصطلحات التي ترتقي لتصير أدوات للحكم في ميزان فني وفكري ضامنين لاستمرار المصطلح.

---

١ - أزمة الإبداع الشعري وتحديات العصر، ندوة فصول، مج ٧، ع ١-٢، أكتوبر ١٩٨٦- مارس ١٩٨٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٢٣٨.

والنقد، فوق هذا، ممارسة للسؤال المعرفي والفني؛ ذلك لأنه يعمل على ضبط العلاقات القيمية (أنساق القيم) في المجتمع لِمَا له من سلطة ثلاثية الأبعاد يحضر فيها النقد بوصفه النسق المعرفي والفني، والجمهور أو المتلقي بوصفه المستقبِل للنسق المذكور والناقد بجهده الماثل في التعليل والتفسير والتحليل لهذه القيم التي يجب أن تحضر بهذه الأبعاد المذكورة.

فالنقد مشمول بهذه الكلية التي إن اختل عنصر من عناصرها غاب النقد السليم ولعلها مساحة الكلية التي تسم النقد بميسم العلمية عند كثير من النقاد الذين نعتوا النقد الأدبي بـ «علم النقد».

وتبعا لِمَا مضى، فإن الناقد، الذي يستحق هذا الوصف، لا يرضى أن يزن الأمور بميزان الخطأ والصواب والشرح والتحليل الخاضع لبنيات نسقية لم ينتجها هو، ولم يسهم في صنعها، ومن ثم فالناقد المتميز تحضر فيه الشروط الآتية:

١-حضور الرصيد المعرفي المؤيد بالرصيد العقدي والفكري الضامنين لسلامة معرفية ومنهجية يسلكها المصطلح أو المذهب ليبلغ بها متلقين اختلفت فيهم الحضارات بعقائدها وأفكارها وفلسفاتها، فجهد أي ناقد لا يمكنه أن يثمر إلا إذا ارتبط ارتباطًا عضويا بالخاص الحضاري الذي يهبه المعنى والدلالة، وبالتالي فإن حضور المعرفي بالشرط المذكور ضرورة لازمة للتعامل مع الدرس النقدي. ولعل هذا يمثل كبرى الركائز التي تسند موضوع التأصيل للأدب الإسلامي باعتباره إنتاجا يرتبط بالخاص الحضاري وينطلق منه في التواصل مع غيره ؟؟؟.

٢- الحذر من النقل المعرفي والفني الخاضعين لاستعارة يقع فيها كثير من النقاد الذين لا يتوفرون على الأصول المعرفية المؤهلة للتأثر السليم الخاضع لشروط الأنا، والعنصر خطير إذا ما تعلق الأمر بنا، عربا ومسلمين؛ ذلك لأن النقل هنا إنما يتعدى المجال النقدي والفني ليصب في دائرة

الإبيستمولوجي؛ حيث يتحول المصدر فيه إلى فرع ناقل جاهد في البحث عن الجديد الموهوم الذي صار قديمًا في أصله.

وتزداد خطورة هذا العنصر في النقد عندما يتخلى النقاد عن أدائهم المعرفي المسؤول، ويتحولون إلى صيادين أذكياء ماهرين يصطادون المصطلحات الموغلة في الغموض الخاضعة للانبهار والمفاجأة، وهم يسعون بذلك إلى أن يظهروا مجددين عصريين أو حداثيين ماسكين بأسباب الريادة.

والخطر أن يتجاوب ما مضى مع نسق خاص أراده أصحابه (الغرب) أن يصل إلينا ولا يصل غيره، يقول أحد الدارسين العرب: «إن أدباءنا لا يتجهون إلى الفلاسفة والمفكرين، ولا إلى علماء الاجتماع، ولا إلى علماء النفس، ولكن إلى نسق معين من الشعراء العالميين الذين يتم تصديرهم إلينا بانتظام من خلال مصافي عدد من العواصم العالمية هي بالتحديد باريس وموسكو ولندن وواشنطن، وليس غير، وتحتل باريس وموسكو مكان الصدارة وهما الأوسع تأثيرا والأقوى بثًا، وفي الأغلب تكون طريقة التلقي اقتطافية ومتسرعة وأحيانا كثيرة مشوشة بسبب الترجمات التي لا يعلم إلا الله مدى العلاقة بين ما تحمله إلينا وما تتضمنه في الأصل».[1]

وبالشهرة المعتمدة على الانشطار والتجزيئ يغيب الأدنى من النقد الذي يكمن في الاتفاق حول شيء ما؛ كأن يكون نظرية أو مصطلحًا يمسك به المتلقون في العالم العربي، كما يمسك به المبدعون الذين يخالطون عالم النقاد لكوامن فنية يريدون تقويمها ليبلغوا بها عالم الإبداع الجيد.

والغياب واقع يؤكده النقاد والمبدعون أنفسهم، يذكر الشاعر أحمد عبد المعطي حجازي ذلك في إطار أزمة إبداعية ونقدية أساسها «غياب الحد

١- الأدب والفكر وما بينهما، د.حسام الخطيب، عالم الفكر، مج٢٤، ع٤، أبريل - يونيو ١٩٩٦، الكويت، ص٢٨٤.

الأدنى من الاتفاق حول التصورات الفكرية والفنية، فضلا عن غياب الحوار الحقيقي حولها، فنحن لم نتمكن من الاتفاق على ما نتداوله من مفهومات ومصطلحات، بل إننا في جلّ حواراتنا لا يستمع بعضنا إلى بعض»[1]. وكيف يحصل السماع والاتفاق إذا لم يتزود النقاد والمبدعون بالمعرفي الخاضع للأصل المجسد بخصوصيات حضارية؟.

يذكر أحد الدارسين معاناة النقاد والمثقفين العرب بسبب غياب هذه الخصوصيات في مجالس علمية يفترض أن تحضر فيها قائلا: «ولم يحدث أن سمعت في هذه الندوات على اختلاف أزمنتها وأمكنتها وطبيعتها من يستشهد بمنطوقات الفكر العربي الحديث، أو يدافع عن وجوده أصلا، وحتى أهل هذا الفكر لم يقروا بوجوده بعد، وحين كانت تدور مناقشات بينهم كان يتضح تماما أنهم غير متفقين على مفاتيح التفكير الأساسية، وهي المنهج والمصطلح والغاية... إن الفكر العربي لا يقول لنا في النصوص الأدبية (وربما خارجها أيضا) من نحن في العالم المعاصر، وما هويتنا الحضارية، وما موقعنا بالنسبة للآخر، وما مقومات ثقافتنا العربية الحديثة؟»[2].

٣- العمل على إشراك المتلقي في الجهد النقدي، وذلك بصياغة المصطلحات والمفاهيم والنظريات التي تستجيب لخصوصيات معرفية وحضارية لا يضمن الناقد استجابة من المتلقي إلا بها، وهنا نذكر أن نقادًا كثيرين في العالم العربي قد باء نقدهم بالفشل، والسبب عزلة معرفية وسلوك طوباوي أبعدهم عن الجمهور، وأحال نقدهم إلى تهويمات غامضة لا صلة لها بالواقع.

فالنقد إذن مسؤولية فنية وفكرية، وهو بحث مستمر عن الجوهر الذي يضمن الحكم السليم، وهو أيضا مسؤولية أخلاقية تفرض على الباحث

١- فصول: مج٧، ع ٢١، ص ٢٣٤.

٢- الأدب والفكر وما بينهما، د. حسام الخطيب، عالم الفكر، ص ٢٨١.

أو الناقد نوعا من الولاء المخلص لأمته، والناقد بهذه الشروط جاد، وهو باحث من أجل موقف شامل ورؤية كلية يمنح بها الخير لذويه وللعالم من حوله، وبهذا يبتعد عن السطحية والعرضية، ويتغلغل في عمق الأشياء سائلا كاشفا عن إنياتها من خلال إحاطة شاملة بها في ضوء العلاقة الواجبة المميزة بين أصول الأشياء وفروعها.

والتمييز هنا ليس بدعة بل هو أصل إيجابي مجسد في موروثنا العربي الإسلامي بسند منهجي سليم، فنحن نقرأ ذلك عند كثير من النقاد والفلاسفة والبلاغيين وعلماء الشريعة والدراسات القرآنية، هؤلاء الذين لا يتعاملون مع عالم البحث إلا بدقة منهجية ماثلة في البنية الآتية:

«فغيروا... وحذفوا... وحدقوا... وحذقوا... وراجعوا.... وتبينوا... وألحقوا.... وخالفوا... وتبحروا... وعكفوا... واختصروا... واستوعبوا...»، ويما مضى نحاول بلورة الموضوع في العناصر الآتية:

- **الأصل والفرع وأزمة الماهية:**

يتعين علينا في هذا المحور أن نحدد المسار المعرفي والفني العام للنقد؛ وذلك بتتبعنا للكيفية التي وجد وتطور بها مستعينين بعنصرين اثنين ومعتمدين عليهما في فهم الأصل القيمي للنقد: أولهما فكري فلسفي، وثانيهما فني شكلي.

إننا مهما حاولنا أن نسوغ فإننا نجد المصطلح –مثلا وهو ثمرة النقد– ليس أكثر من أصل فكري وفلسفي عُدّلَ ليجاري الفن، فالخطاب، والتناص، والحداثة، والرومانسية، والميثولوجيا، والإبيستيمولوجيا، والأنا والآخر... مصطلحات عالمية مهاجرة، لكننا حين تطبيقها نصطدم بجوهرها، وهو ما يمكن أن يكون فيه السؤال المتعلق بأصل الأشياء وفرعها.

وبهذا المفهوم يكون حديثنا عن الأصل والفرع وأزمة الماهية وبدايته موازنة نعقدها مع النقد العربي القديم الذي سلم –في رأينا– من الأزمة

المذكورة، والسبب تشكل بنياته الناقدة بماهية أصلها الخاص الحضاري الماثل في العناصر الآتية:

١-حضور الأصل العقدي والفكري الذي صيغت به النظريات والمفاهيم والمصطلحات، وإن ساد الأصل المذكور شيء من الخلل الذي بدا في الأصل المعرفي الذي حكم بعض المفاهيم والآراء النقدية العربية، تلك الآراء التي تحتاج منا إلى مراجعة جريئة يكون الميزان فيها الكلي الثقافي الناقد الذي يحكم شبكة القراءة التي تؤسس للنقد السليم.

٢-سيادة اللسان العربي وحضوره في الصيغ النقدية وعلى الأنساق المعرفية، وبذلك كان النمو الطبيعي للمفاهيم والمصطلحات التي حضرت في عالم النقد وفي المعرفي العام أيضا بأصلها الماثل في العربي والإسلامي الذي جنّبها الاضطراب الحاصل أحيانا بترجمات متضاربة.

٣- بروز الإشكاليات النقدية بمؤيدات عربية إسلامية أولها وأعلاها القرآن الكريم، ثم الشعر العربي القديم، ومؤثرات فكرية وفلسفية أخرى عديدة.

فالنقد العربي وُلِد ونَمَا في ظل الأصل الحضاري الباني المنتج، وأن القيمة المتفردة لهذا النقد قد وجدت أساسها في المعرفي المصاحب لمنشئه، وبهذا الأصل كان التداخل مع العالم في إطار التأثير أولا ثم التأثر بالآخر الذي رأوه الفرع المؤيد بمراجعات خاضعة للأصل، وإن أثّر ذلك الفرع في ظلال المعرفة عندهم كما نقرأ عند النقاد والفلاسفة والمفكرين، مثل: ابن قتيبة وابن رشد والفارابي وابن سينا وحازم القرطاجني وابن وكيع... وعند علماء الفقه وأصوله، وعلماء اللغة والنحو الذين أخذوا «منذ الخليل يتوسعون في الحديث عن القياس، كما يتوسعون في الحديث عن العلل التي يقوم عليها القياس محاكاةً لأرسطو في منطقه»[1]. وهي المحاكاة التي انتهت بإضافات

١- البحث الأدبي، د. شوقي ضيف، ط٤، دار المعارف، مصر، ص٨٠.

منهجية تجلت في الاستقراء الخاضع للأصل الماثل في الإسلام المؤيد بالقرآن الكريم الذي ألهم بإعجازه العرب والمسلمين فجعلهم أكثر دقة، وأشد استقراء، وأوسع ملاحظة، وقادهم بكل ذلك إلى أصل معرفي ونقدي بدا مؤسّسا ومؤثرًا في الأمم مِنْ حولهم، كما بدا متأثرًا بشروط تخضع للأصل دومًا.

وكمثال على ذلك نورد للاعتبار والأهمية ما فعله المأمون مع علوم الآخرين في إطار تأثر نراه إيجابيا بمنهجه الماثل أولا في تعامله مع الأمم الأخرى بصيغة المؤسسة التي تضمن سلامة التأثر بعيدا عن الفردية والاختلاف والتشرذم، ويكمن ثانيا في ماهية التعامل الخاضعة للنقد والمراجعة والتحليل رغم بساطة التعامل الذي تنقصه منهجية تمتاح في أصلها من الإسلام، وهو ما يوضحه النص الآتي لابن خلدون: «... وجاء المأمون بعد ذلك، وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله، فانبعث لهذه العلوم حرصا، وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين، وانتساخها بالخط العربي، وبعث المترجمين لذلك فأوعى منه واستوعب، وعكف عليها النظار من أهل الإسلام، وحذقوا في فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها، وخالفوا كثيرا آراء المعلّم الأول، واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده، ودوَّنوا في ذلك الدواوين، وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم»[1].

وبالأصل الخاضع للتأثر الإيجابي كانت الإشكاليات النقدية التي حضرت بأصل نَمَا وتطور في ظل هدوء حضاري ناقد مشكّل بصيغ معرفية أنتجتها الحضارة العربية الإسلامية.

ومن الإشكاليات ما يتعلق بالشعر نفسه الذي تدرج في مفهوم النقاد من

١- المقدمة، ابن خلدون، ج٢ ص ٦٠٤، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤م.

البسيط الماثل في الصناعة التي تبدو من خلال الصياغة والشكل، إلى المعقد الماثل بالرؤى النقدية التي غذتها العلوم والمعارف الواسعة، وفيها (البلاغة، وعلم اللغة، والفلسفة، والاجتماع...)، تلك العلوم والمعارف التي خضعت أصلا للقرآن الكريم الذي وهب النقاد أصولا اتكئوا عليها في نظرياتهم، وأخطر الأصول ما تعلق بالإعجاز.

فعند أهل اللغة نجد نمو الدرس النقدي في إطار بنية متطورة بدأت بسيطة بملاحظات نحوية يبديها اللغوي في ممارسة نقدية للشعر، ثم تخصصت البنية تدريجيا ففرقت في الدرس النقدي بين الناقد واللغوي أو النحوي، هذا الأخير الذي لا يمكنه أن يستوعب خصوصيات النقد، وفي ذلك يكمن التساؤل الدقيق لأبي بكر محمد الصولي: «أتراهم يظنون أن مَن فسَّر غريب قصيدة أو أقام إعرابها أحسن أن يختار جيدها، ويعرف الوسط والدُّونَة منها، ويميز ألفاظها؟»[1]. وهو الفرق الذي نجده عند القاضي أبي الحسن علي الجرجاني الذي «فرق بين البصر بالشعر، ومجرد المعرفة بالنحو»[2]، كما نجده عند يعقوب أبي يوسف ابن السكيت في قوله: «أنا أعلم من أبي بالنحو، وأبي أعلم مني بالشعر»[3].

وعند الفلاسفة المسلمين (الكندي وابن سينا وابن رشد والفارابي) نقرأ مفهوم الشعر بمصدر معرفي عربي إسلامي تأثر إيجابيا بالمعرفة اليونانية، فالشعر عندهم محاكاة أرسطية أفلاطونية متجاوزة، فهم «قد حولوا مدار المحاكاة من حيث أنها تدل على علاقة العمل الشعري بالواقع، إلى أن تكون هي وسائل المحاكاة، وجعلوا محور هذه الوسائل التصوير، ومن هنا اكتسبت المحاكاة عندهم بعدًا دلاليا جديدا ينأى بها عن معنى التقليد؛

١- نظرية اللغة في النقد العربي، د. عبد الحكيم راضي، مكتبة الخانجي، مصر، ص١٢.

٢- نفسه، ص ١٢.

٣- نفسه، ص ١٢.

وذلك أن المحاكاة عندهم اقترنت بالتشبيه من ناحية، وبالتخييل من ناحية أخرى»[١].

فالتأثر محكوم بالأصل الذي أكسبه الإيجاب الناقد المتجاوز، وبذلك كان مفهوم الشعر الذي تدرج من محاكاة أرسطو، إلى محاكاة الفلاسفة المسلمين المتميزة بتميز الأصل، وهذا ما نجده -مثلا-عند الفارابي الذي اكتسب «مفهومه للمحاكاة بعدًا أعمق حيث تتأكد عنده فكرة أن المحاكاة ليست تقليدا، أو نقلا حرفيا للواقع»[٢].

ويبلغ المفهوم قمته في علاقة النقد بالإعجاز -كما وجدناه عند عبد القاهر الجرجاني-حين تأثر الدرس النقدي بالقرآن الكريم الذي أمده بزاد اصطلاحي تعلق أساسًا باللفظ والمعنى، وفي ذلك تساءل النقاد عن سر الإعجاز أهو في لفظ القرآن أم في معناه، ثم تسرب السؤال إلى الشعر، ونتجت بكل ذلك نظرية النظم عند الجرجاني، وما تبعها من اجتهادات غدت المصدر في علوم اللسان الحديثة.

والمهم في كل هذا أن بنية النقد العربي القديم متينة؛ حيث اتكأ أهلها على المعرفة العميقة ذات الملمح العربي الإسلامي الأصيل، فمنحتهم الجديد المؤثر الذي جعلهم جديرين بالاحترام والتقدير في ميزان التاريخ، والجديد عندهم مانح معطاء نلمح فضله في روح النقد الذي ما زالت نظرياته ومصطلحاته تشع علينا وعلى العالم من حولنا.

- النقد العربي الحديث والمعاصر وفوضى الإبدال:

لقد صيغ النقد العربي الحديث في بدايات القرن العشرين -كما صيغ الإبداع-صياغة صراعية مزدوجة آلت إلى الاضطراب والتداخل بين الأصل

١- نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، د. ألفت محمد كمال عبد العزيز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م، ص ٨٣.

٢- نفسه، ص ١٠٩.

والفرع، والسبب انتهاك حل بالإنتاج المعرفي -فينا عربا ومسلمين- بشتى واجهاته الفكرية والفنية والمنهجية في بدايات القرن العشرين؛ إذ اتضح «أن ظهور العلوم الإنسانية المعاصرة بالوطن العربي الإسلامي لم يكن استجابة لحاجة طبيعية داخل مجتمعاتنا بقدر ما كان مظهرًا من مظاهر الاجتياح الثقافي والحضاري والعسكري التي قام بها الغرب في حق المجتمعات التي أخضعها لسلطانه ثم أدى نشوء التعليم بمعناه العصري -وبعد حصول معظم أقطارنا على استقلالها السياسي- إلى استمرار استيراد النظريات الغربية في العلوم الإنسانية مثل استيراد بقية البضائع، حتى غلب على جلّ المشتغلين عندنا بهذه العلوم منطق التكرار والاجترار الركيك لمدارس الغرب ونظرياته في هذه العلوم محاولين إسقاطها تعسفًا على واقع حضاري مغاير تماما»[1].

وبهذا الشرخ الأول تبدأ أزمة المعرفي عندنا، وبه أزمة الإبداع والنقد الذي نمت النظريات والمفاهيم والمصطلحات والأشعار في ظله بازدواج حضاري غير مؤصل وغير معبر بالضرورة عن الإنية المبدعة الناقدة فينا عربا ومسلمين.

والأزمة موكولة بعجزنا عن إدراك سبل تعاملنا مع الآخر، هذا التعامل الذي غدا إشكالية حضارية ومنهجية معقدة استعصى حلها على العرب والمسلمين طيلة القرن العشرين، ولعلها الإشكالية التي لم يقع فيها المسلمون الأوائل الذين حسموا المعقد فيها لصالحهم كما ذكرنا، كما لم يقع فيها الأوربيون الذين أدركوا منذ بدايات نهضتهم الحديثة أن التعامل مع ما أنجزه العرب والمسلمون مشروط بأصل يجب أن يبلغوه (أرسطو والعمق المعرفي اليوناني...).

١- الصحوة الإسلامية المعاصرة والعلوم الإنسانية، جمع وتقديم علي سيف النصر، ط١، المطبعة العربية، تونس، ١٩٩٠م، ص١٦.

هكذا تم الدرس المعرفي والنقدي بعامة في أوربا، ذلك الدرس الذي سلك سبيله التطوري الخاضع لحاجات أوربية نمت وتطورت بمنظور تحرري تجاوزي مجسد للتحولات المنهجية والفكرية في أوربا.

بهذا بدأ الشرخ الأول الذي شغل مساحة زمنية مهمة في النقد العربي وفي إبداعه أيضا، وكانت الغلبة فيه -فيما يبدو- للآخر الذي هو أوربا، والشاهد في ذلك النصف الأول من القرن العشرين الذي شهد «سلسلة من الهزات العقدية التي ظهرت آثارها في إنتاج جماعة الديوان، ومدرسة أبوللو وشعراء المهجر، وكانت حداثة هؤلاء تدين بالدرجة الأولى إلى الاتصال بالشعر الغربي مباشرة، أو عن طريق الترجمة، ولعل أغرب ما يمكن أن نلاحظه على حداثة هذه الفترة خلال عقودها الثلاثة الأولى خاصة هو أن شعراءها وأدباءها الذين اتصلوا بالحداثة الفرنسية قد حددوا مواقفهم من الحداثة باعتبارها تقاطعا مع التراث أو قطيعة معه، فدعوا إلى الثورة والتمرد على كل ما هو عربي، وشككوا في قيمه وتاريخه، وإلى الاقتداء بالغرب فكرا وفنًّا ونمط حياة ولباس... أما الذين اتصلوا بالثقافة الإنجليزية أو الأمريكية فقد كانوا أكثر ميلا إلى المحافظة (على القديم مع الإقبال على الجديد)، لكن انعدام الحس الحقيقي بالحداثة واعتماد الترجمة أساسا للتحديث تمثل في خلط انبهاري عجيب بين المذاهب الفكرية والمدارس الفلسفية والفنية، فالشاعر، وبسبب آخر قراءاته المباشرة أو الترجمة يتأثر يوما بالرومانتيكية الإنجليزية ويوما آخر بالرمزية الفرنسية، ويومًا ثالثًا بالكلاسيكية القديمة أو الجديدة، وقد يجمعها كلها في ديوان واحد، أو حتى في قصيدة واحدة يكون موضوعها رومانتيكيا، ومعالجته الفنية رمزية، وشكله الخارجي كلاسيكيا» [1].

وبهذا الشرخ حضر المعرفي الأوربي قويا ومؤثرا يؤازره حال الواقع العربي الذي آلت فيه الأنظمة السياسية والاجتماعية إلى اضطراب غابت فيه الإنّية

١- الشعر ومتغيرات المرحلة، تأليف مجموعة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ص٥٣.

العربية الإسلامية أو حضرت مشوهة فاقدة للصفاء القيمي فيها.

وبالشرخ أيضا، كان النقد الذي حضر بمراحل وإبدالات تجلّت بمستويات أربعة تداخلت جدلا مع النموذج المعرفي في علاقته بالغرب، والحضور مشوش وفوضوي؛ لأن الإبدال المرجو عند نقادنا غالبا ما يعتمد فيه أصحابه على الإبستيمولوجي العليل الخاضع للاختزال النظري والبعد الذرائعي، هذان العنصران اللذان أكسبا النقد العربي المعاصر سمات سلبية أكبرها: الفهم التجزيئي للنظريات النقدية الغربية والاعتماد عليها دون اجتهاد أو تفكير أو تمحيص لماهية الإبستيمولوجي الذي يحكم الإبدال النقدي. وهذه المراحل والإبدالات هي:

- **المرحلة الأولى: التأسيس**، وفيها مستوى الازدواج المضطرب. وفي هذه المرحلة نجد النقد تجابهه مشكلة معرفية وفنية تمثلت في أصلين حضاريين تداخلا بتنافر لم يحسم بتواؤم وتجاور، وهما النقد العربي القديم والنقد الأوربي الحديث،وبهما عمل النقاد في اضطراب بدا في أحكامهم النقدية التي تدرجت تبعا للآخر في أحايين كثيرة، وبالأصلين كان التداخل الخطير المشكّل لظاهرة نقدية غير سليمة خضع فيها النقاد والدارسون لمفارقتين صيغتا بنظامين معرفيين مختلفين، قديم وحديث، والقديم غالبا ما انتهكت عناصره أو حولت لتلائم الجديد الذي يمثل الحكم في الرؤى والذي هو أوربي، والمشكلة أن كلا النظامين ليسا ملكا لهم وإن قرب الأول بحكم أصله الماثل في موروثهم، وكلا النظامين أخضعهم للفراغ الذي أبعدهم عن الابتكار والتجديد.

إن مشكلة هؤلاء النقاد تكمن في المعرفي المعقد الذي يجب أن يحضر بدون اضطراب ليجعل الفرق واضحا بين الأصل والفرع. إنهم قد وضعوا نصب أعينهم تطورهم لكن كيف؟ هنا تحضر الأزمة الماثلة في القبلية، أو المشابهة، أو الخلفية الفلسفية والفكرية التي نلحظها عند المؤسسين للنقد والإبداع والفكر بحضور عجيب خضعوا فيه للتقليد الذي جعلهم فرعًا لأصل

أوروبي، على المنوال الآتي، تمثيلا لا حصرًا:

- طه حسين: الديكارتية وصيغ أخرى ذات بعد متوسطي أوربي استشراقي.

- قاسم أمين: النفعية المشفوعة بالمعادل الاجتماعي والسلوكي الأوروبي.

- عباس محمود العقاد: الرومانسية المؤيَّدة بنمط منهجي أساسه الفرويدية.

- محمد مندور: النقد بالمتغير الاجتماعي الخاضع لتشاكل فني ومعرفي حضرا بجدل بين المتغيرين العربي والغربي...

وبالمشابهة، خطا هؤلاء وغيرهم خطواتهم التأسيسية الأولى نحو الصدى المعرفي والنقدي، أو الفرع الذي تحول فيهم إلى أصل، وبذلك كان الإبدال الذي أسس لبدايات القطيعة بين المؤسسة النقدية وبين المتلقي حيث اعتمد الناقد في نقده على سؤال الآخر بديلا عن سؤال الأنا، ويمكننا أن نقرأ ذلك الإبدال الخاضع للخلل الحاصل في ماهية المعرفي عند طه حسين الذي حاول أن يجرب النقد الاجتماعي والثقافي بسؤال الآخر، فكان أنّ خطَا خطواته الأولى بعيدا عن وعي المتلقي، لقد اعتقد -مثلا- أن السبيل الأوحد لنهضتنا أو لنهضة مصر «أن نسير سيرة الأوربيين، ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادًا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها»[1].

والسؤال المبسوط هنا -بعد سبعين سنة تقريبا من هذا الاعتقاد- هو: هل تحول العرب إلى أنداد وشركاء في الحضارة، لأن الند والشريك يستلزم الحضور في الفعل بأنساق لها أصول؟ والجواب: لا، ونضيف أن الخطأ ما زال قائما، وأن أصواتًا فكرية عديدة في العالم العربي تجهد نفسها في سبيل ذلك الخطأ الماثل هذه المرة في العولمة، لكن بتقليد دقيق هويته مرجعية الآخر.

١- مجلة فصول، مج٢، ع١، أكتوبر ١٩٨١م، ص ١٦٧.

فالأزمة تكمن، إذن، في الناقد العربي الذي وقع -بهذه البدايات- في نقد تلفيقي جانبه الصواب، حيث حاول أن يخلط بين النقد العربي القديم وبين النقد الأوربي في إطار تطبيق مضطرب تجلى بنظرية أوربية، وبمادة أدبية نوقشت أصلا في الدرس النقدي العربي القديم، وبها حاول أن يؤسس للنقد، فكيف؟

من المؤكد أن الخلط حاصل في الترتيب القيمي المجسد للأصل والفرع، ذلك الخلط الذي قاد إلى إشكالية القبْليّة المذكورة آنفًا، ولعلها الإشكالية التي نقرنها بمجاز علمي اشترطه ابن خلدون حين قال: «إن الملكة إذا سبقتها ملكة أخرى في المحل فلا تحصل إلا ناقصة مخدوشة»[1].

ذلك ما وقع للملكة المؤسسة للنقد العربي الحديث بوسائل غيرية نلمحها في اللصق السطحي الذي أخضع الدرس النقدي عندنا إلى السالف الأوربي، أو الفرع الذي تحول بفعل الاضطراب الحضاري والرؤيوي إلى أصل،وهنا وقع النقد في خطأ منهجي آل به إلى الكسل المعرفي الذي أفقده الأصل، وجعله فرعا ناقلا، والخطأ معترف به عند كثير من الدارسين العرب الذين نعتقد فيهم الخيرية التي لم تبلغ السبل التي تكفل لها الحضور القوي الفاعل، كما لم تتبلور برؤى حضارية تمكنها من التصدي والثبات، إذ ظل هؤلاء ينتقدون دون نقلة نوعية جادة تهديهم إلى البديل.

يتساءل أحد هؤلاء عن الأداء المنهجي السقيم الذي سلكه بعض النقاد العرب: «ترى هل يستطيع الباحث العربي المعاصر أن يطمئن وهو يستعير مثل هذه المصطلحات الأدبية (الكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة، والرومانسية) للتعبير عن مراحل معينة من تاريخنا الأدبي؟ أعتقد أن أمرا كهذا محفوف بالمخاطر، وقد يوقع الباحث في الكثير من الإشكالات

١- المقدمة، ابن خلدون، ج٢، ص ٧٣٣.

والملابسات»[1]، ويستدل السائل نفسه على هذه الاستعارة الزائفة بالموقف الكلاسيكي الذي «هو موقف متكامل فلسفيا واجتماعيا وجماليا من الكون والحياة والأدب يستند إلى أرضية اجتماعية وتاريخية محددة... ولذا فإن محاولة استعارة الموقف الكلاسيكي للحديث عن مرحلة ما من مراحل تطور الشعر العربي أمر شائك، وغير مضمون النتائج، ففي حالة كهذه قد يواجهنا خيار صعب، أية مرحلة من مراحل تطور الشعر العربي أجدر من غيرها بأن تحمل صفة الاتجاه الكلاسيكي، وأية مرحلة جديرة بأن تمثل الكلاسيكية الجديدة؟»[2].

والاستدلال حقيقة منقوصة نؤكد حضورها في الدرس النقدي، ونضيف إليها أن الإشكالية لا تتعلق فقط بالمرحلة الجديرة بأن تمثل مذهبا ما، بل الإشكالية تكمن في أصل التمثيل الذي يجب ألا يكون بهذه المشابهة؛ ذلك لأن المذاهب الأوربية يجب أن تحضر في مذاهبنا باختلاف معرفي وفني جوهري، أو تتقاطع معها بصيغ حضارية وفنية ناقدة، وهذا ما نؤكد خطورته دوما بصيغة التحليل المنهجي لطلبتنا في الجامعة، وبصيغة السؤال الواعي لزملائنا الأساتذة الذين نود أن يكونوا واعين بأصول الأنساق المعرفية وفروعها، خاضعين لها في إطار التحليل السليم البعيد عن كل زيف يؤول بهم إلى المشابهة، أو القبلية التي تجعل الأنساق فيهم محل اتهام.

والمشكلة أن يمتد الخطأ بالنقد الذي وضعه أصحابه للحكم بالمشابهة والقبلية على عصور غير عصورهم؛ إذ حكموا على الشعر الجاهلي بأنه كلاسيكي، وعلى الشعر في صدر الإسلام بأنه كلاسيكية جديدة، وبالمنهج المضطرب يغدو العصر الأموي كلاسيكيا والعباسي كلاسيكية جديدة، ذلك ما ألفيناه عند بعض أساتذتنا الذين جمعتنا بهم مراحل الدراسة الجامعية،

---

١ -مدارات نقدية، فاضل ثامر، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧م، ص٤٧.

٢- نفسه، ص ٤٨.

وسألنا بعضهم عن إمكانية النظر في المذاهب الأدبية المهاجرة بجملة من الصيغ الحضارية الخاصة أو بقوانين المثاقفة التي تستلزم في بعض شروطها حضور الخاص المعرفي، والإجابة لا تكون دوما إلا بقهرٍ صيغته الإحجام عن طرح مثل هذه الأسئلة التي لا تفيد.

هكذا، إذا، وعى أسلافنا في النصف الأول من القرن العشرين الدرس النقدي الذي عملوا به من خلال المستعار، وبه كان الحكم والتأويل والتفسير، وقد نبه على خطورة ذلك أساتذة كثر ممن توفرت فيهم صيغ الأصل، وفيهم الدكتور شوقي ضيف الذي تساءل عن معنى المستعار الذي أنجزه الشعراء هذه المرة قائلا: «... ولكن أن يهجر الشعراء أحاسيس أمتهم وطرقها في التعبير عن الفكر والشعور إلى أحاسيس وطرق جديدة، فإن مثل هذه الحركة لا تؤدي إلى منهج واضح من التجديد، وأي تجديد؟ أليست تنبذ تقليد القديم إلى تقليد آخر سقيم؟»[1].

والمشكلة –فوق هذا– تكمن في مسافة التوصيل المرهقة التي بددت الجهد، وأعاقت عامل الزمن حين يهاجر المذهب أو النظرية أو المصطلح من خلال النقل الذي يتضاعف به جهد الناقد العربي الذي يبدو أكثر إرهاقا، فمسافة البذل عند الغربي قصيرة لأنها تتم في إطارها العادي الخاضع لصيغ مجتمعه،بينما يلجأ الناقد عندنا إلى مسافات مرهقة تبدأ بقراءة ما عند الآخر،ثم محاولة استيعابه –وإن قل ذلك– وأخيرا إقناع المتلقي العربي به، وفي المسافة يكون المصطلح أو المذهب قد انتهى في أصله، ويكون الناقد العربي قد أرهق نفسه وهو يعاود الكرة بصيغة كاريكاتورية تلقيه باحثا في موائد الآخرين بلا أنساق أصيلة وبلا ثقافة ذاتية تؤهله للتفرد والتمايز.

١- الفن ومذاهبه في الشعر العربي، د. شوقي ضيف، ط١، دار المعارف، مصر، ص٥١٦.

والمثال على ما مضى حداثة تأسست في أوربا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولم يستقبلها الدرس النقدي عندنا إلا بنهاية الخمسينيات حيث جسدها جملة من الشعراء والنقاد في صيغ معرفية وفنية ظلت حبيسة الغموض والاضطراب إلى يومنا هذا، والدليل على ذلك نفور المتلقي العربي منها، وبالقبلية انتقل النقد العربي إلى ما بعد الحداثة يناقشها بما يشبه مناقشة الأوربي، ويسأل في شأنها أسئلة الأوربي، والصواب أن يسأل: ما الحداثة فينا؟ وما معنى ما بعد الحداثة؟ وسيعلم حين الإجابة أننا لم نجرب الحداثة فكيف نعبر إلى ما بعدها، وسيعلم أيضا أن الحداثة لا تحضر في مجتمعاتنا بمجرد الإضافة الاصطلاحية، بل الصواب أن تحضر برؤية ذاتية تتفاعل مع الآخر بحوار قوامه أسئلة النص (الأمة).

- **المرحلة الثانية**: وفيها مستوى الكلّيات الاجتماعية والفكرية والفنية المتحولة نحو الآخر (أوربا):

لقد تجلت هذه المرحلة بالمعاصرة التي شملت المجتمعات العربية في كلياتها الفكرية والفنية، والشمول مضطرب؛ إذ سادته مفارقات عديدة تمثلت في الصيغة الاجتماعية والسياسية والثقافية الماثلة في جهل وفقر وطغيان وقهر ألم بالناس، يقابل ذلك معرفي معاصر أراد أن يخوض معاصرته بما تمليه أوربا، وبالمفارقات كان النقد الذي جسد المتغير في مناهج ومذاهب وتيارات فكرية وفلسفية تجلت بالنفساني والواقعي والاجتماعي، والوجودي، والسريالي،والبرناسي، والبنيوي.

والملاحظ أن النقد بهذا التجسيد غالبا ما كان خاضعًا لبنيات اصطلاحية يحددها المبدع أولا، هذا الأخير الذي نعتقده الأول في معاصرة أصَّلها بغربي بدا في موضوعات، مثل: الثورة والحزن، واللامنتمي والاغتراب... وبتأثر واضح بأسماء شاعرية أبهرته مثل: إيليوت وبودلير وأندريه بريتون، وفاليري، ووردزورث، وشلي... كما نلاحظ اختلاط النقد بالإبداع حين

تولى المبدعون من روائيين وشعراء مهمة النقد، ونقرأ ذلك بوضوح عند نازك الملائكة والبياتي وصلاح عبد الصبور...

وقد حاول هؤلاء مجتمعين أن يؤصلوا للفن والنقد، وأن يدركوا أبعاد واقعهم، لكن بشرط المعاصرة التي تعني التحول بكليات تشمل الفن الجديد بالفكر الجديد بالإنسان الجديد، وبهذا بدأ الأصل يستسلم للفرع الذي صار موجها للإبداع والنقد، وهنا نسجل الشرخ الثاني الذي حدث في بنية النقد والفن، والذي هو أصل في شرخ معرفي.

والشرخ مشروط باستثناءات إبداعية ونقدية نجدها في أداء كثير من الشعراء والنقاد الذين أدركوا خطورة المعاصرة الخاضعة للصدى، يقول صلاح عبد الصبور: «... هذه الدعوات الحارة إلى الاستغراب هي لون من السخط على الواقع حين تستبد الحماسة بهذا السخط فتحرفه عن المجال الصحيح...»[1].

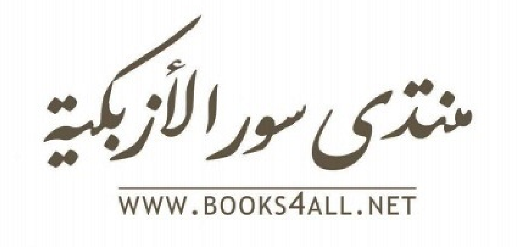
وفي إطار الرحلة المعاصرة الخاضعة للصيغ الوجودية تتحدث نازك الملائكة محذرة «إننا محتاجون إلى أن نسمو بأرواحنا ونكثف حرقتنا الروحية بحيث نصل إلى إدراك الله من جديد بعد أن هدم العلماء والكتاب إيمان الإنسانية به»[2].

- المرحلة الثالثة: الحداثة وفيها مستوى التوحد بالآخر كرؤية نهائية..

وبهذه المرحلة وجدنا النقد والإبداع بواجهة غربية تبناها المبدعون والنقاد في إطار انتقاء رؤيوي رافض لصيغ الأنا العربية الإسلامية، ناقل للصيغ الغربية، ويحضرنا هنا ما ذكرناه سابقا بشأن الملكة عند ابن خلدون، تلك الملكة التي قال بشأنها: «فإن الملكات إذا استقرت ورسخت في محالها

١- مجلة فصول، ع١، أكتوبر ١٩٨١م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص١٧٠.

٢- هؤلاء يقولون في السياسة والأدب، كتاب الهلال، عبد العال الحمامصي، القاهرة، ص١٥٨.



ظهرت كأنها طبيعة وجِبِلَّة لذلك المحل»[1]. ولعلها الملكة التي تجددت بعض صيغها في الآني العربي في إطار السنن الحضارية الخاضعة هذه المرة لمتغير حضاري أصابها.

لقد رسخت الحداثة –التي لا ننوي تعريفها الآن لحاجات منهجية– في محلها الغربي الخاص الخاضع لفلسفة التجاوز كما نجدها مثلا عند نيتشه الألماني وعند سارتر الوجودي الفرنسي من بعده.

وبالنقل والمشابهة، صارت الحداثة جبلَّة عند النقاد والمبدعين العرب الحداثيين الذين ألفيناهم مأزومين بهاجس غربي يعمل فيهم على محو الأصل وتفجيره باستمرار، يقول خلدون الشمعة في كتابه «المنهج والمصطلح»: «المفجع في الحياة الفكرية العربية، كما تتجلى في بنيتها النقدية المركزية أنها لا تزال نتاجًا تلقائيًّا للتلقين، المفجع أنها تريد أن تتعلم الديمقراطية بطرق ديكتاتورية، ولذا فهي إذ تحتفي بالعقل احتفاءً عاطفيا غير عقلاني، إنما تغفل ضرورة بلورة (العقل/ الأداة) أو ما يمكن أن أدعوه لغة النقد الأدبي»[2]. ويضيف قائلا: «ذلكم هو الشأن في علاقة الجزء الأعظم من النقد الأدبي في ثقافتنا العربية المعاصرة بالفكر النقدي الحديث، إن هذه العلاقة تقوم على أساس من التلقين... إنه يقوم بدور الببغاء المقلد فقط»[3].

وبالجبلة الناقلة المذكورة يصير النقد العربي مأزوما، وتغدو عناصره فروعا يرددها أهلها الناقلون لصيغها بانتشاء، يقول أدونيس في محاضرته التي ألقاها في الكوليج دوفرانس بباريس في مايو ١٩٨٤م، والتي من المفروض فيها أن تكون خلاصة منهجه المتميز في الحداثة: «أحب هنا أن أعترف

١- المقدمة، ج٢، ص ٧٣١.

٢- المنهج والمصطلح، خلدون الشمعة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٧٩، ص٣١

٣- نفسه، ص٣٠.

بأنني كنت بين من أخذوا بثقافة الغرب، غير أني كنت كذلك بين الأوائل الذين تجاوزوا ذلك، وقد تسلحوا بوعي ومفهومات تمكنهم من أن يعيدوا قراءة موروثهم بنظرة جديدة، وأن يحققوا استقلالهم الثقافي الذاتي، وفي هذا الإطار أحب أن أعترف أيضا أنني لم أتعرف على الحداثة الشعرية العربية من خلال النظام الثقافي العربي السائد وأجهزته المعرفية، فقراءة بودلير هي التي غيرت معرفتي بأبي نواس، وكشفت لي عن شعريته وحداثته، وقراءة مالارميه هي التي أوضحت لي أسرار اللغة الشعرية وأبعادها عند أبي تمام، وقراءة رامبو ونرفال وبريتون هي التي قادتني إلى اكتشاف التجربة الصوفية بفرادتها وبهائها، وقراءة النقد الفرنسي الحديث هي التي دلتني على حداثة النظر النقدي عند الجرجاني...»[١].

هكذا إذن يحضر أدونيس (علي أحمد سعيد) بحداثة غيرية صارت جبلة عنده، وبها خضع للآخر الذي وهبه معرفة الأنا والآخر على السواء، كما وهبه منهج القراءة الخاصة الخاضعة للتجاوز المعتمد على الشبيه، وفي الهبة خطر رؤيوي تمثل في ماهية الحداثة التي تسلك عند أدونيس سبيلها الانقطاعي الخاضع لعوالم غير يقينية بنيتها الانفجار الذي يجب أن يعتمد فيه الحداثيون على التجاوز والإلغاء.

هكذا تبدو مهمة أدونيس الموغلة في الغيرية، وهي المهمة التي ترينا النقد مأزوما في أصله وفرعه، وفي نسقه المعرفي، يقول أحد الدارسين: «التقليد لا يجعل من الإنسان إنسانا، فالمقلد يريد أن يحاكي، أن يكون مثلا لكنه لا يعمل في النهاية إلا على تعيين انفصاله، إنه لا يعيد ويكرر إلا ما ليس هو، والمثل ليس هوية على الإطلاق»[٢].

ومع أدونيس المبدع الناقد يأتي كمال أبو ديب الناقد، ليقول في معرض

١- الشعرية العربية، أدونيس، دار الآداب، بيروت، ص ٨٦، ٨٧.

٢- الكتابة والتناسخ، عبد الفتاح كليطو، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٥م، ص ١٢٢.

حديثه عن الحداثة التي شكلت الأصل في التنظير النقدي عنده «الحداثة انقطاع معرفي؛ ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث، أو في اللغة المؤسساتية والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود»[١]. ويكشف بوضوح عن رؤيته النقدية قائلا: «هي موقف وجودي في العالم، أو هي ببساطة حضور في العالم»[٢].

ونسأل هنا: ما معنى حضوره؟ وما ماهية الحضور؟ إننا لو عدنا بشيء من الدقة إلى آراء أبو ديب وجدناها تعاني في ظل الغموض المعرفي الذي أربك الأصل الناقد عنده، فهو يعتبر الحداثة انقطاعا وموقفا وجوديًا ثم يعود ليدعو إلى الجماعية، أو المركزية البانية للثقافة العربية، وأن أزمة النقد العربي إنما تكمن في النسق المعرفي الجماعي الغائب، والذي سبب للثقافة هشاشتها، يقول: «إن ما نشهده الآن هو مشهد تفتت جذري على كل صعيد في الحياة العربية المعاصرة، يتجسد في تفتت الرؤية الجماعية، كما يتجسد في تفتت بنية القصيدة العربية ولغتها، وصورها ورموزها الأساسية»[٣].

ونسأل هنا: ما المقصود بالمركز والجماعية؟ والإجابة مشروطة بالأصل المعرفي الذي يحكم النقد والذي لا يكون إيجابيا إلا إذا احتكم إلى الشرط الإبستيمولوجي الخاص الخاضع للكينونة للعربية والإسلامية التي تتفاعل إيجابيا مع المعارف الأخرى بحيث تغدو العلاقة هنا علاقة حوار لا علاقة استنساخ ونقل. إن الإبستيمولوجي، بالكيفية المذكورة، هو الشرط الوحيد الذي يمنح أبو ديب وكل النقاد العرب الفرادة في عالم الإبدال، وفي الشرط يصير ما يقوله أبو ديب بلا معنى، ذلك لأن المركزية أو الجماعية عنده لا تعني سوى الانقطاع والانفصال المحصورين في الآخر المعرفي.

فالأزمة تكمن إذن في اضطراب المعرفي عند النقاد الذين لا يبصرون

١- مجلة فصول، مج ٤، ع٣، ١٩٨٤م، ص ٣٧.

٢- مجلة فصول، مج ٧، ع ١، ٢، أكتوبر ١٩٨٦م، ص٢٤٣.

٣- المرجع نفسه، ص ٢٣٥.

إلا بتلفيق قبلي منقول بالخطأ أو باللاوعي؛ ذلك لأن الناقد الغربي نفسه لم يعرف عنه –وفي إطار الحداثة– أنه انقطع معرفيا عن كلياته الماثلة في أوربا التي تتجسد بها رؤيته للعالم من حوله.

هذا جانب من النقد الحداثي الذي غدا غريبا بخطابه الخاضع للصدى، الكاشف عن أزمة الأصل الذي خبا في أصحابه، ويؤازره خطاب نقدي مغامر ضدي عنيف، وفيه نجد المصطلحات الآتية ذات النسق التدميري، مثل: «انقطاع.. كسر.. انفصال.. تجاوز.. تشقق.. تفجر.. سؤال دائم.. تغير مستمر.. ثابت يزول..»

وفي المصطلحات، يحضر بعض النقاد بخطاب مأزوم لا هدف لهم فيه سوى إدانة ما يمكن أن يشكل الأصل في المعرفي عندنا، وفي الإدانة يبدون منتشين بأنساق اتهامية غامضة يستخدمونها كلما سمحت فرصة إعلامية بذلك، تقول خالدة سعيد في شأن الحداثة التي وسمتها بالعربية: «الحداثة العربية كسر لهذا الاستيهام النهضوي الذي ظل يقاوم السقوط حتى هزيمة حزيران ١٩٦٧م التي كانت بشكل ما هزيمته»[1].

ونسأل بعد هذا –بموضوعية، وبعفوية المتلقي العربي هذه المرة–: كيف حالنا بعد الحداثة التي كسرت النهضوي؟ والجواب معروف ومفاده أن الحال كالحال!! فالمشكلة لا تكمن في النهضوي أو في الحداثي بقدر ما تكمن في الأصل المعرفي الذي يحكمهما، والأصل مأزوم بالنقل الذي تتوارى فيه عناصر الذات وتختفي خلف الجاهز المنقول إنْ من الموروث العربي الإسلامي أو من المنجز الحداثي الغربي.

وخلاصة الحداثة: أنها، وإن أثارت إشكاليات معرفية وفنية عديدة ظلت حبيسة الضعف المعرفي عند العرب، فهي مجسدة بمشكلة معرفية كبرى

١- الحداثة أو عقدة جلجاميش، خالدة سعيد، مجلة مواقف، ع ٥١، ٥٢، ١٩٨٤م، ص ٣٠.

تمثلت في النقل الذي سبب الأزمة الكبرى فيها، والذي آل بها -فيما نرى- إلى قطيعة حصلت بينها وبين المتلقي، بل بينها وبين الدرس النقدي في العالم العربي الذي لم يعد منبهرًا ببريق الحداثة المنفصلة المتجاوزة، خاصة إذا كانت الحداثة بصيغتها الناقلة التي تحضر بتشنج قائم على أفكار مسلّم بصحتها ما دامت أوربية، وكذلك فعل أدونيس الرائد الذي ألحّ دوما على الظاهرة الغربية أو النتشوية، والسبب «أن الحضارة العربية قائمة على الاستعادة وطلب السلامة والنجاة، في حين أن الحضارة الغربية قائمة على طلب المغايرة»[1].

- **المرحلة الرابعة**: نقد النخب أو ما بعد الحداثة:

نقد وجدناه في دراسات ومفاهيم ومصطلحات خضعت للدرس اللساني الذي استفاد من المناهج اللغوية الحديثة، ونزعم أن أصحابه قد حاولوا أن يتخلصوا من التشنج المعرفي الخاضع للنسق الغيري الذي آثرته الحداثة العربية الناقلة، لكننا لا نتوكأ -مع هذا- على اطمئنان يفيد بتفرد هؤلاء النقاد وتميزهم بمبتكر نقدي يخضعونه للخاص الذي يمنحه سمة النقد العربي؛ ذلك لأن المنطلق هنا أساسه نسق معرفي غربي سائل باحث في ظل الجديد الأوربي، هذا الجديد الذي حاول به أهله أن يتخلصوا موهومين من الأيديولوجي والفكري «ليس للناقد أن يقول عن عمل ما إنه حقيقي، إنه -وهو إزاء كتابة الآخر- عليه بنفسه وبنوع من وعي القول أن يمنح نفسه للكتابة، أن يتحول بدوره كاتبا»[2].

والتخلص هنا موكول بالمعادل الذي يضمن التعديل الكامل للحقل الثقافي الذي لن يتأتى إلا ببنيات معرفية وفنية ذات صيغ دلالية دقيقة خاضعة لجملة من القوانين الداخلية التي تنتظم فيها أسس النقد أو أي شكل قيمي

١- مدارات نقدية، ص ٢٠٠.

٢- الخطاب النقدي الجديد، تودورف وآخرون، ترجمة وتقديم أحمد المدني، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٧م، ص ٥٢.

وأدبي آخر منتج، ذلك ما فعله الناقد الأوربي المعاصر، وفي سبيله حشد سلسلة من الأدوات المعرفية ذات الصيغة الإجرائية التي حاول بها التأسيس للمشروع، وفيها علوم ذات صيغ شكلانية تبدأ بالشكلانية الروسية التي شكلت المصدر للآتي الماثل في البنيوية والسيميائية، وفي الخطاب النقدي الجديد المشكل بالدال والمدلول وبالثنائيات المتضادة، وبالتناص.

وبكل ذلك كانت الأسماء الآتية التي شكلت المصدر الأبوي لنقد النخب في العالم العربي وهي: «ياكوبسون، كلوفسكي، ستيفن لاند، ألثوسير، رولان بارت، تودورف، امبرتو إكو، مارك أنجينو، جوليا كريستيفا...».

وبجهد هذه الأسماء الأوربية تشكل النقد بسماته الجديدة التي تحيله إلى «خطاب في الأدب لا يتوقف عن إنتاج وإبداع مقولاته، ويبادل علائق التوصيل في الحقل والحقول التي ينصرف إليها، إنه في هذه الحالة ليس تكملة، عدا أنه ليس سلطانا على النص، ولا تعليقات موازية، إنه يتحول إلى كتابة أخرى في الكتابة فتتعدد حيازاته ويصبح محكوما بقوانين الخاص (الشكل) قبل أن يصل إلى العام (المضمون)»[1].

هكذا وقع الانزياح في المعرفي الغربي المؤسس للنقد،وبه راح النقاد العرب في أخريات القرن العشرين يعملون النظر في الجديد الذي حضر بالمشابهة أو القبلية التي حصرته في نقد ظاهره عربية وباطنه أوربية تترى بحماس يجسده النقاد العرب في المعرفي المشكّل لثقافة المتلقي العربي، هذا المتلقي الذي سيظل عرضا في الموضوع كله لأسباب أكبرها أنها أسباب مؤولة بقيمة النسق المنقول الخاضع دوما لأصل أوربي.

ومثال هذا النقد ما نجده في جهد بعض الدارسين في المغرب العربي، أولئك الذين حاولوا –بشيء من التصلب المنهجي– أن يخضعوا النقد العربي إلى مقاييس غربية، أو بالأحرى فرنسية، وكانوا بذلك من المؤصلين

١– المرجع السابق نفسه: ص ٧.

المبالغين للخطاب النقدي الغربي الذي أقبلوا عليه بحميمية أفقدتهم إنيتهم وأصالتهم. إننا ونحن نقرأ جهود هؤلاء الماثلة في ترجمة النظريات النقدية الأوربية وفي اقتباسها نحس أنهم قد شكّلوا لأنفسهم غاية تمثلت في نقل النموذج النقدي المؤيد بالمعرفي الأوربي إلى العالم العربي عن طريق نوافذ مغاربية مسوغة بالفكر والجغرافية.

والهدف ليس هذا طبعا؛ لأن التعامل مع الآخر لا يتم إلا بإجراءات حضارية تستدعي حضور شروط أهمها: إدراك ما عند الآخر بزاد معرفي أصيل، ثم إخضاعه للتحليل والمراجعة، ونقله بعدئذ إلى العالم العربي في إطار هجرة إيجابية تضمن سلامة التأثر، كما تعمل على صياغة التلقي صياغة سليمة.

والنسق النقدي المنقول نجده أيضا عند المشارقة لكنه بكمٍّ أقل من هذا الذي هو مغاربي؛ إذ نقرأه مثلا عند عبد الله الغذّامي في كتابه (الخطيئة والتكفير) الذي ألفينا فيه صيغة النقل التي برز بها النقد عند الغذّامي الذي أرهقه البحث عن النموذج يقول: «... ورحت أبحث عن نموذج أستظل بظله محتميًا بهذا الظل عن وهج اللوم المصطرع في النفس كي لا أجتر أعشاب الأمس، وأجلب التمر إلى هجر، وما زلت في ذلك المصطرع حتى وجدت منفذا فتح الله لي مسالكه، فوجدت منهجي ووجدت نفسي، واستسلم لي موضوعي طيعا رضيا وامتطيت صهوته امتطاء الفارس للجواد الأصيل»[1].

وبالنقد الحائر، لم نجد المنهج والجواد الأصيل، وإنما وجدنا النموذج مختصرا في أعمال رولان بارت الذي وصفه الغذّامي بالعظيم، يقول: «هذه بعض من أفكار بارت حول النص الأدبي أفردتها هنا بحديث يخصها، وما

١- الخطيئة والتكفير. د. عبد الله محمد الغذّامي، ط٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٨.

ذلك بحاوٍ إلا لجزء يسير من إنجاز هذا الناقد العظيم...»[1].

ونختم نقد النخب أو ما بعد الحداثة بسمات نراها بادية فيه، وفيها: أنه حضر في الخطاب النقدي العربي باضطراب أفقده الضابط القيمي المؤسس بالأصل المعرفي الذي يعمل على إدراك ما عند الآخر بدقة معرفية تضبط الأدوات والمفاهيم والمناهج، وأنه مجسد في الواقع العربي بنخبوية ترى الدرس النقدي في سباق نحو المعقد الأوربي الذي يمنحها العمق وإن تضاءلت ماهيته في عرف المتلقي العربي، بل وفي عرف المؤسسات العلمية ذات الطابع الأكاديمي التي لا تتعامل مع نقد النخب إلا بمقدار ما يمنحها من الأدوات الضامنة لمشروعية البحث.

ومقابل هذه المراحل النقدية، نقد موسوم برؤية إسلامية يحاول بها أصحابها أن يلتمسوا لأنفسهم تنظيرا نقديا متميزا بنسقه المعرفي والفني الخاضع دومًا للإسلام، والمحاولة جادة، فقد استطاع أصحابها –وبفعل وعيهم بالأنا والآخر– أن يكتبوا ما يجعلهم شركاء –على الأقل– في واقع النقد العربي المعاصر الذي أدرك أصحابه أخيرا أن البديل المتكامل الذي يستحضر الخاص الحضاري في ضوء العام الكوني ممكن الحضور، وأنه مثقل بالعمق الفكري والفني المانح، وأن أسماء حاملة لهذا البديل كفيلة –بمقدرتها العلمية– بتحقيق ما لم يتحقق لحد الآن، يقول الناقد المغربي محمد إقبال عروي: «... يبدو أن هذا الذي نسميه (أدبا إسلاميا) يسعى مخلصا إلى تحقيق ذلك (العهد الأدبي الجديد)، ويستثمر جميع إمكاناته الإبداعية والنقدية من أجل احتضان هذا (الأدب/ السندباد) الغارق في ذهوله، والمثخن بجروح تفور يأسا ويبابا»[2].

ونحن لا نملك بدورنا إلا أن ننوه تنويها مشروطا بهذا الإبدال الذي لا نرى

١- المرجع نفسه: ص ٧٦.

٢- جمالية الأدب الإسلامي، محمد إقبال عروى،ط١ ،المكتبة السلفية،الدار البيضاء، المغرب، ص ٩.

نجاحه إلا بثلة من النقاد الذين يجب أن تتوفر فيهم شروط أهمها الإخلاص للبديل، والعمل له بالوسائل العلمية الدقيقة التي تجعل أهله قادرين مؤثرين مدركين للمعقد المعرفي والفني الذي يواجههم، والذي يزدوج فيه الجيد العربي بالجيد الغربي.

ذلك هو الصواب الذي نعتقده والذي نحاول بدورنا أن ننجزه معتمدين على الله وعلى قراءة أمينة نزن بها الأفكار والمفاهيم، ونصوغ بها البدائل التي نراها واجبة في عالمنا العربي الذي لا يمكن أن يحيا إلا بالخاص الإيجابي المتداخل مع العالم في إطار شراكة معرفية ناقدة تضمن حضورنا، وهي مهمة صعبة ومحتاجة إلى جهود مؤسسية. وفي ثنايا فصول هذا الكتاب بعض من الإسهامات المحتاجة إلى تفاعل إيجابي من قِبَل الأدباء والنقاد والقراء على حد سواء.

- خلاصة النقد المأزوم (التراكم والاندفاع والنمطية):

لقد قادت إشكالية الأصل والفرع، واضطراب الأنساق المعرفية إلى سمات وملامح مشتركة أزَّمت النقد العربي الحديث والمعاصر الذي عمل فيه أهله من خلال تراكمية المفاهيم الجمالية والمعرفية المعتمدة على النمطية، وعلى الاندفاع الحداثي الذي صبغ التنظير بالسرعة التي لا وقت فيها لامتحان النظرية أو المذهب، أو الإبدال، واختبار ديمومتها، ومدى تأثيرها في المعرفة النقدية عندنا.

وفي السمات والملامح نقرأ الآتي الخاضع للتنظير النقدي المسوغ بإشكاليات أصلها أوربي:

١-خضوع الناقد العربي المؤيد باضطراب النسق المعرفي لدائرة النقل التي حصرت مهمته في ملاحظة ما ينتجه الآخر الذي صار أصلا، وفي الملمح وجدنا نقادًا عربا لا هَمَّ لهم سوى أن يرقبوا باستمرار ما ينتجه الآخر، ثم ينقلوه باعتباره المعادل المخلص للنقد العربي من أزمته، وهم بعد هذا لا يسألون إن كان ذلك ممكنا في إطار التلقي.

٢-السرعة العجيبة التي تراكم المنقول، وتجعله غير مفهوم وغير قابل للتطبيق إلا بأفقية تمضي بسرعة، وبها تغيب الأسس والمراحل العلمية الكفيلة بنمو المصطلحات والمذاهب. يقول عبد السلام المسدي في شأن المراحل التي يجب أن تحضر في بيئة مبدعة للمصطلحات: «المصطلح يبتكر فيوضع ويبث، ثم يقذف به في حلبة الاستعمال، فإما أن يروج فيثبت، وإما أن يكسر فيختفي، وقد يدلي بمصطلحين أو أكثر لمتصور واحد، فتتسابق المصطلحات الموضوعة وتتنافس في سوق الرواج، ثم يحكم التداول للأقوى فيستبقيه ويتوارى الأضعف...»[١].

والمراحل بهذه الكيفية الطبيعية محترمة في بيئة المصطلح الأصلية، لكن الإشكالية قائمة في قراءتنا التي تتلقى المصطلح مهاجرا، وفي ذلك نسأل: هل نكتفي بالمهاجر جاهزا أم نخضعه للمراحل في علاقتها بالمعرفي عندنا؟

وفي الإجابة نذكر أن التعامل مع المصطلح جاهز، ودون وعي معرفي خاص حلم عشناه في ثقافتنا العربية الحديثة والمعاصرة دون أن نبلغ به جواهر الأشياء وأصولها، والمشكلة تتعقد أكثر حينما يتجسد هذا التعامل السريع الجاهز في المؤسسة العلمية الأكاديمية المنتجة للمصطلح (الجامعة والمراكز العلمية والفكرية والأدبية)، هذه المؤسسة العربية التي بدت، في بعض الأحيان، خاضعة للآخر أو الأوربي الذي يلونها بمقدار خضوع السياسي والثقافي له «وخير دليل على ذلك ما نلاحظه من تنوع التسميات واللافتات التي تنعت بها هذه العلوم سواء في كلياتنا أو معاهدنا أوفي أبحاثنا وكتاباتنا، أو حتى في حواراتنا ومناقشاتنا اليومية، فهناك العلوم الاجتماعية، وهناك العلوم السلوكية، وهناك العلوم الإنسانية، وغيرها من التسميات التي نطلقها على شيء لم نفلح في الوصول إليه»[٢].

١- المصطلح النقدي،د.عبد السلام المسدي، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، تونس ١٩٩٤م، ص ١٥.

٢- الصحوة الإسلامية المعاصرة والعلوم الإنسانية، ص ١٧.

ونعود إلى إشكالية السرعة بمصطلحاتها ونظرياتها الجاهزة لنؤكد أن أثرها في الواقع العربي قليل، وإن وجد ففي أشخاص تبدو علاقتهم بالمجتمع سطحية اغترابية، رغم أن قنوات إعلامية وثقافية عربية وغربية عديدة تحاول باستمرار -وفقا لاغترابها- أن تضعهم في الواجهة، وأن تجعلهم المعادل، لكنها لم تفلح إلا بظاهر خاضع للاختزالية التي تؤول أصلا إلى هؤلاء النقاد الذي أقبلوا على الآخر بخطوات «إجرائية مفصولة كليا عن أية خلفية إبستيمولوجية مؤطرة لها؛ مما سهل توظيفها بشكل مشوه أفقدها الكثير من طاقاتها الإجرائية وأبعادها المعرفية»[١].

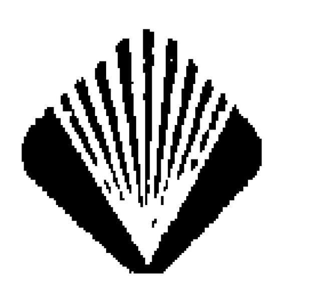
٣-الإلغاء، وسببه الناقد العربي الفاقد للخصوصية المعرفية التي تهبه الوعي بالمنقول الذي يغيب بمجرد مزاحمته من قبل مذهب أو مصطلح آخر.

٤-وبالسمات والملامح السابقة تأتي الخلاصة النهائية التي تكمن في فقدان القيمة في المنقول المعقد الذي يشمل النقد والإبداع على السواء، ويتضح ذلك بموازنة علمية مع صيغة المجتمع العربي الإسلامي، والتي تتولد بقرائن وبمدلولات خاطئة، وهنا نذكر أن مشكلة الناقد والفنان تكمن في لا وعيه بتناسب الأصل والفرع، وبذلك يغيب الجهد النافع، ويحضر الزبد الفاقد للجوهر أو الأصل. وعلى رأي المؤرخ الفني الفرنسي ذي الأصل الإيطالي جيوفاني ليستا فإن «وجود فن بغير جذور يصلح لشعب بدون جذور أيضا»[٢].

والمؤكد أن القول لا يعني الإنسان العربي المسلم الحاضر بإنّية وبأصالة مثقلة بالإيجاب، وإن حاول البعض تشويهها. وهذا الحضور مصدر التفكير في صياغة أطروحات نقدية تستحضره خاصا حضاريا متفاعلا مع العام الكوني.. وبيان ذلك في المحاور التالية إن شاء الله.

١- عالم الفكر، م ٢٧، ع ١، يوليو - ديسمبر ١٩٩٨م، الكويت، ص ١٣.

٢- عالم الفكر، مج ٢٦، ع٢، أكتوبر -ديسمبر ١٩٩٧، الكويت، ص ٤٦.



المحور الثاني:

إشكالية المفارقة
بين أدبية النقد ورسالية النص

مقدمة:

هذا عنوان آخر من العناوين التي شغلتنا في إطار العلاقة بين النقد والإبداع، تلك العلاقة التي تتعلق أساسا باضطراب الأنساق المعرفية في النقد العربي المعاصر، ذلك الاضطراب الذي ننظر إليه في إطار وثوقنا بالإبستيمولوجيا باعتبارها إجراءً منهجيا ومعرفيا، به نحدد ماهية الأدب والنقد، وبه نرصد التحولات الحاصلة في تشكيل فني مؤيد بالرسالي، وبه نرصد إمكان المسار النقدي الشكلاني بخاصة في إطار المفارقة بينه وبين النص باعتباره منتجا في شبكات اجتماعية وحضارية معقدة.

والموضوع عنوانه «إشكالية المفارقة بين أدبية النقد ورسالية النص»، وهو معقد؛ لأنه مجموع في النسبة التي تحتوي المفارقة في نقد حقل خطابه شكلانية موغلة في الشكل، مسرفة في التجريد، داعية إلى الابتعاد عن قراءة النص بأبعاد إبستيمولوجية «فليس ثمة أهمية لمرجع الخطاب الأدبي... ولا لحياة الكاتب، ولا لظروف إنتاج الخطاب»[1]. والمفارقة موكولة أيضا بإبداع وظيفته مرهونة بالمتلقي العربي الذي يفترض فيه أن يتفاعل مع النص الشعري وكذا الروائي بتماثل يفضي إلى اعتبار النص مظهرا من مظاهر الأدبية الخاصة المنبثقة من الرسالية التي تنبع من أسس إبيستمولوجية تحكم المتلقي كما تحكم النص الذي تمنحه أدبيته «فالنص لا يصبح أدبيا إلا إذا استعمل بوصفه أدبا عند جماعة من القراء»[2].

والمفارقة موكولة أيضا بالنص الإبداعي في أصل حضارته التي تتجلى بكونها حضارة النص أولا، ذلك ما نجده في العصر الجاهلي حيث الشعر الذي تشكلت عناصره بروح القبيلة وبمنطق الحياة فيها:

وهل أنا إلا من غزية إن غوت   غويت وإن ترشد غزية أرشد

١- مفاهيم الشعرية، حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م، بيروت، ص ٩.

٢- نظرية اللغة الأدبية، خوسيه ماريا، ترجمة حامد أبو أحمد، مكتبة غريب، القاهرة، ص١٢١.

فبذلك المنطق كان الشعر وبه غدت القصيدة مندمجة في منطق حياتي خاص خاضع للجاهلية، وفي صدر الإسلام حيث النص الأدبي الجديد بتراتب معرفي ورؤيوي جديد مصدره القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فبذلك تشكلت النصوص والنظريات، وبذلك الأصل نجد العلاقة بين الأدبية والرسالية، ولعله الأصل المجسد في الخطاب النقدي العربي القديم الذي خضع –في أغلب تشكيلاته المنهجية والمعرفية– للنص الشعري المؤيد بالنص القرآني، ذلك النص الذي سيّر خصائص النقد لفترة طويلة من الزمن، وما محتوى مقولات النقد الآتية إلا دليل على ذلك: «الدين بمعزل عن الشعر»، «أعذب الشعر أكذبه»، «الشعر نكد بابه الشر».. إن المقولات السابقة وغيرها دالة على سلطة النص الذي أوجدها والذي لم تغب فيه الرسالية أبدا، فالنقاد العرب لم ينجزوا مقولاتهم النقدية إلا بتناول معرفي وفني خضعوا فيه لكلية أدبية لم تخرج أبدا عن الإطار الحضاري المؤيد بمرجع رؤيوي لا يرى الفن إلا بالأدبية المشفوعة بالرسالية.

هذا هو جوهر الخلاف الذي نود أن نعرّف به، والذي يصب في دائرة التشكّل الإبيستمولوجي الخاص الذي ينبع أساسا من الخصوصية الحضارية لميلاد النص الشعري وللمناهج النقدية العربية أيضا، ونذكر –بما مضى– أن النص الإبداعي مندمج في وجدان المتلقي العربي الذي تماهت صيغ حياته بصيغ النص، والتماهي موكول بالنقد أيضا، فجملة ما أنتجه النقاد العرب القدماء لم يخرج في كثيره أو قليله عن النظرية المعرفية التي تحكم الأدب العربي القديم.

- إشكالية العلاقة وحدودها:

بهذا يكون الموضوع الذي نطمح أن نناقش فيه إشكالية العلاقة بين رسالية نريدها نسقا داخل النص باعتبارها مهيمنة على لغة النص و على أنظمته الدالة، أو هي الأساس في الأدبية التي نرجوها بعلاقات فنية ومعرفية تحكم المضمر والمعلن في النص الشعري، وتنغرس في سياق مفاهيمي متداخل،

وبين أدبية يُصرُّ من تعامل معها في إطار التأثر النقدي القسري أن تكون أدبية بإمتاع جمالي خاص وسيلته اللغة التي ينأى بها أصحابها عن التحليل والشرح والتفسير، ويحاولون بلورة ما يمكن أن ننعته بالمنتج الداخلي والذاتي للإبداع بعيدا عن الممارسة المعرفية التي يمكن أن ينحتها الشاعر في النص.

والموضوع معقد أيضا لأن بعض النقاد العرب الشكلانيين الذين تبنّوا الأدبية شرطا في الإبداع ينطلقون من المنجز الغربي الذي يتعسفون في تطبيقه على نص شعري أو روائي عربي دون أن يسألوا عن مسافة العلاقة بين المنجز النقدي المنقول وبين الإبداع الخاص الذي لايزال يمسك بتفاصيل النسق المعرفي الخاص، وإن تزعزعت بعض أركانه في النصف الثاني من القرن العشرين –كما سنذكر– أو تجددت بعض سماته وتزوّدت بأنساق ذات أصول معرفية عالمية.

ومسافة العلاقة مهمة؛ لأنه كلما كانت المسافات بين أسلوبين للتفكير ونمطين للحياة كبيرة كان انتقال منهج نقدي ما وتطبيقه دون إخضاعه لشروط التأثير والتأثر –ومنها شرط الزمان أو المسافة– أقل فائدة، وهي مهمة أيضا في إطار التناسب بين زمن إنتاج النص وزمن النظرية النقدية، ذلك التناسب الذي نجده مجسّدا في أروبا من خلال المسافة الحاصلة بين المبدع والناقد والمتلقي أيضا، تلك المسافة التي يرفدها التاريخي والثقافي واللغوي، بينما تنتفي تلك المسافة في النقد العربي المعاصر –أو الشكلاني بخاصة – ذلك النقد الذي يجهد النفس ويستحثها على الركض وراء إبدالات بمسافات لا منطقية.[1]

هذا هو لب الإشكالية البينية، وهو لب معرفي إبيستمولوجي أساسا، فالناقد العربي المعاصر –والناقد الشكلاني بخاصة– مغترب عن

١- انظر بحثنا: اضطراب الأنساق المعرفية في النقد العربي المعاصر، مجلة جامعة باتنة، ٢٠٠٣م.

الأصل المعرفي في نقده، والاغتراب مركّب أساسه الاغتراب عن أصلين معرفيين أحدهما غربي أنتجه تودوروف وجاكبسون ورولان بارت وجاك دريدا وجيرار جينيت... هذا الأصل الذي لم يتعامل معه الناقد العربي -في أغلب الأحوال- إلا بالنقل، فهو لم يتأثر بالمكون المفاهيمي الذي أنتج المنظومة النقدية الشكلانية في الغرب، كما لم يدرك ذلك المكون إدراكا سليما، والحال أنه قد تعامل مع ذلك المنتج النقدي باستقبال سلبي تبنّى به المقولات النقدية دون أسلوب تفكير.

والاغتراب موكول أيضا بالذات أو بالهوية الحضارية التي غدت العلاقة فيها -في أغلب الأحيان- مفصومة، يقول أبو ديب معبرا عن الحداثة التي شكلت الأصل في التنظير النقدي عنده، والتي عبرت يقينا عن الانفصام الحاصل في الأساس الإبستمولوجي الذي يحكم النقد عنده: «الحداثة انقطاع معرفي؛ ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث أو في اللغة المؤسساتية والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود»[١].

والاغتراب بهذه الكيفية خطير؛ لأنه يؤول حتما إلى نقد بنسق منقول خاضع للتقليد، وفي ذلك موت النقد أو حتفه، يقول أحد الدارسين العرب معبرا عن سلبية النسق النقدي العربي المعتمد على التقليد: «التقليد لا يجعل من الإنسان إنسانا؛ فالمقلد يريد أن يحاكي، أن يكون مثلا لكنه لا يعمل في النهاية إلا على تعيين انفصاله، إنه لا يعيد ويكرر إلا ما ليس هو، والمِثْل ليس هوية على الإطلاق»[٢].

إن حال النقد بهذا الانفصام مؤسف؛ لأنه إذا كان الناقد الشكلاني الغربي قد تفاعل مع ثقافته التي تجاورت مع النقد بخصوصيات حضارية موغلة في ديناميكية متوترة سائلة مجيبة تفرضها ذات الأوربي المتطورة،

١- مجلة فصول، مج ٧، ١٣، أكتوبر ١٩٨٦م، ص ٢٤٣.

٢- الكتابة والتناسخ، عبد الفتاح كليطو، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٥، ص ١٢٢.

إذا كان التفاعل بهذه الكيفية من التألق والازدهار ويتعرّض للنقد أحياناً حين يلبي رغبة التمرد التي تفضي إلى التعمية أو الهلوسة التي تجعل الناقد المذكور باحثا عن ياء النسبة « ية ISM » كما يقول أحد النقاد الغربيين، تلك النسبة التي أوقعت النقد في الاضطراب والفوضى حين جعلت النقاد «لا يتحدثون عن المشاعر والأحاسيس وعن الإيجابيات الفكرية... ولا يتحدثون عن الأفكار أو الشخصيات العظيمة، إنما غدت لغتهم زاخرة بالمصطلحات والمفردات الطنانة»[1].

ولعلها رغبة التمرد نفسها التي اختصرت مساحة النقد الغربي في نهايات القرن العشرين في التداولية والسيميائية والنظريات اللسانية وفي الأنطولوجيا، أو في تكثيف معجمي مفاهيمي بلغ حدّ التبذير والفوضى على حد تعبير دولاكروا.

إذا كان الحال هنالك بما ذكرنا، فكيف هو حال النقد عندنا وهو يجهد النفس في تنظيرات منقولة يحاول بها أصحابها أن يحاوروا النص الشعري أو الروائي كما يحاوروا المتلقي العربي؟ إن المحاورة –لا شك – مبتورة، بل هي مستحيلة؛ لأن الناقد العربي الشكلاني بخاصة يستقبل عناصر الشكلانية ويحفظها بترديد يفوق ما يفعله الأوربي نفسه، لكنه ينسى الأهم الماثل في فهم النسق بجهد مضاعف يستلزم الوعي بالنسق الأوربي وبالنسق العربي أيضا، وبدون ذلك يغدو النقد اختزالا تعسّفيا؛ لأن النقد لا ينجز بالمشابهة، بل بشروط منهجية وبمستويات وظيفية ذات جمالية ومعرفية تضمرها هوية الخطاب.

وبما مضى نسأل: هل النقد تعامل مع النص؟ وهل هو إنشاء على إنشاء يعمل في إطار نظام فني تفرضه دلالة الخطاب التي تستوجب حضور الإبيستمولوجي في الفني، أم النقد حقل خطابي آخر منقطع عن النص

١- في الرواية الأخلاقية، جون كاردنز، ترجمة إلياس يرسف، ط ١، بغداد، ١٩٨٦م، ص ١١.

بانقطاع العلاقة بينهما؟ وهل الخطاب النقدي إنتاج في مجموعة متدرجة من الدلالات النسقية التي تحكمها بثقافة ما علاقات كالتناسق والائتلاف والربط، تلك العلاقات التي تجعل النقد والإبداع يتفاعلان في فضاء خاص يقوم فيه المبدع بإنتاج النسق، ويعمل فيه الناقد على اكتشاف ذلك معتمدا التحليل والتأويل؟ أم أن المنتج أشتات وحينئذ يؤول النقد إلى ملصقات بمسميات غير مستوعبة، تلك الملصقات التي تبدو في تراكم اصطلاحي يقبل عليه النقاد في إطار السياق التأثري المحموم (النصية.. اللانصية.. الميتانصية.. الأدبية.. اللاّأدبية.. ما تحت الأدب.. الانزياح.. الفجوة.. التوتر.. الانقطاع)؟.

وفي إطار المقروئية المؤيدة بإشكالية المفارقة نذكر أن المتلقي لا يقرأ النقد ولا يقبل عليه إلا بهدف اكتشاف النص المنتج في الأمة، أو في أي حقل فني ومعرفي ما، وإلا فلن يحصل النقد على مشروعية تؤهله للحضور. إن المقروئية النقدية لم تكن لتقع في النقد العربي لولا حضور زهير بن أبي سلمى، وحسان بن ثابت، وأبي الطيب، وأبي تمام والبحتري، وأحمد شوقي والرصافي، ومفدي زكرياء، ومحمد العيد، والشابي، وإيليا أبي ماضي، ونازك الملائكة، وصلاح عبد الصبور، وأدونيس... ولن تقع في النقد الغربي لولا إبداع شكسبير وهيجو، وموليير، وإيليوت... فكيف يفلت النقد من النص؟ وكيف يغدو بلا نسق معرفي يجاوره بالنص الذي يفترض فيه أن يجسّد مستوى من مستويات الإبداع في الأمة؟

وآخر الأسئلة ما يتعلق بالفنية نفسها أو بالأدبية، ومؤدّاه: كيف يمكن للنقد أن ينجز مهمته المركبة التي نراها ضرورية، تلك المهمة التي تكمن في التعامل مع النص بوصفه إبداعا جماليا يحاول الناقد أن يكتشف فيه قوانين ذلك الجمال، كما تكمن في التعامل مع النص باعتباره حاملا للنسق والرسالة، أو الجملة الثقافية على حد تعبير الناقد عبد الله الغذامي[1] تلك

١- انظر: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٤م.

الجملة التي تكتنزها النصوص ويعجز النقد عن اكتشافها؛ لأنه نقد موهوم بشكلانية ترجئ سؤال الرسالي أو ترفضه؟.

والسؤال الأخير مشروع بواقع نقدي يؤيده سلوك بعض الأكاديميين في الجامعات العربية، أولئك الذين اختصروا الأدبية في شكلانية متعالية، وأبعدوا بذلك كل خطاب نقدي يحاول به أصحابه أن يجاوروا الأمة، أو ينجزوا صور فهم النص من خلال استيعاب المعرفي بصريحه ومضمره، ونتيجة الاختصار ضياع الرسالية في جيل كامل من الباحثين الجدد الذين أرغموا في أقسام الدراسات العليا – في بعض الجامعات العربية – على نهج ما أراده الأساتذة، فكان النقد بلا نسق وبلا رسالة، والمشكلة تكمن أيضا في أن يتجاوز النقد حقل الشعر والرواية ليصب في دائرة النص القرآني نفسه وفقا لقاعدة الشكل التي ألحقت الضرر بثقافة الأمة العربية الإسلامية في نهايات القرن العشرين بخاصة.

لقد أقبل بعض الباحثين – في إطار ومضة إشهارية – على دراسات أدبية موضوعها القرآن الكريم الذي أخضع نصه الخاص المحكوم بدلالات الوحي إلى شكلانية اختزلته في بنيات لغوية مؤيدة بمناهج إحصائية أفقدته روحه وجعلته في مستوى النص الشعري؛ حيث غدا الفرق بين النص القرآني والنص الشعري – في معظم الدراسات المؤيدة بالشكلانية – صفرا، فالمهم عند هؤلاء أن يحصل التجاور بالشكل وإن أدى إلى قسر وقهر يبعد الدراسة عن هدفها الأسمى الماثل في جماليات نكتشفها في ثنايا نص الوحي الخاص المؤيد بالجلال، هكذا ترد الدراسات المذكورة بهذه العناوين («سورة الرحمن.. دراسة بنيوية» – «سورة الأنعام.. دراسة سيميائية» – «سورة البقرة.. دراسة في الانزياح النصي» – «سورة القصص.. دراسة في البناء القصصي»)[1].

١- انظر بحثنا: إشكالية تأصيل الإسلامية في النقد والإبداع، النص بين التألق والاضطراب، منشورات مؤتمر كلية الآداب،أغادير، المغرب، ٢٠٠١م.

إننا نسأل هذه الأسئلة رغم وعينا بالتعقيد المعرفي الذي شكّل الأساس لمرجعية النص الشعري أو الإبداعي بصفة عامة في العالم العربي، ذلك النص المحكوم بإبستيمولوجي خاضع للمتعدد والمتغير الذي تجسدت به الرؤى الإبداعية التي يمكننا اختزالها داخل الشعر في نصين:

أ- نص خاضع لجوهر المرجع المعرفي، وهو نص أصيل لكنه قليل، وقلته تكمن في خضوع الإبداع في العالم العربي لظاهر الإبستيمولوجيا، هذا الظاهر الذي استجاب فيه أصحابه للمعرفي المستعار، والنص يمكننا أن نعثر عليه في أشعار جسد بها أصحابها الضدي المضمر الذي لا يوالي الواقع ولا يجاوره إلا برسالية تؤكد حضور الأصل المرجعي السليم للأمة.

ومثال ذلك قصائد تنحو منحى الوجدانية العربية المؤيدة بالإسلام، وبكل ما له صلة بجوهر الإنسان المؤيد بالاستخلاف، وفي الآتي بعض الشواهد الشعرية الدالة على الرسالية المذكورة:

أوراس

ما عرفت ملامحه سوى ألم الشهيد

من عهد عقبة والشموس الخضر تعتصر النشيد

وتلم أهداب النخيل

فيورق الطلع النضيد

(مصطفى محمد الغماري: أسرار الغربة)

* * *

أنا رايتي حلم الشعوب ونبضها

وعقيدتي نبع من الإحسان

أنـــا والحضارة توأمـــان وإننا

لا بـد فـي يوم لمعتنقـان

كالظل تتبعني وترصد خطوتي

وإذا عثرت أقالني قرآني

(محمود مفلح – من الشعر الإسلامي الحديث)

* * *

من إليك شكا بتحمحمه؟

واهم أنت هل ينسج الكر والفر أجنحة

في زمانك هذا؟ هل ينسج الكر والفر عشًّا

يقيك لهيب الثلوج؟

(محمد علي الرباوي – الولد المر)

******

إن هذه الخصائص وغيرها كفيلة بأن تفصح عن فنية خاصة قوامها الجوهر المعرفي المؤيد بالإسلام، وهو الجوهر الذي يفترض في الناقد أن يكتشف ماهيته وخصائصه من خلال اكتشاف الرسالي المندمج في الأدبية.

ب- نص خاضع للواقع، وهو نص مضطرب تحكمه أبجديات السلط المتعددة التي تشكل في ظلها الإبداع، والتي خضعت في -أغلبها- للصدى المعرفي والفني، ويمكننا أن نرصد حضور هذا النص في إبداع الأدلجة الذي تمخض عنه نمط شعري وروائي أملاه المتغير الحاصل في العالم العربي في الستينيات والسبعينيات وما بعدهما من القرن العشرين مثل: (الإبداع والأيديولوجيا، والإبداع والوجودية، والحداثة، ونص العبث، ونص الجنس أو الحسية الجمالية).

- بين الأدبية والرسالية:

البينية تستدعي الخصوصية الحضارية المعلنة في التقديم؛ تلك الخصوصية التي يمتاح منها الإبستيمولوجي المفترض حضوره في النقد وفي الإبداع أيضا، فبدون هذا الخاص لا نستطيع طرح الموضوع للمناقشة، إذ لا فائدة من مناقشته حين التسليم بشكلانية تحضر فيها الأدبية مبتورة من الرسالة أو من النسق، تلك الشكلانية التي استجابت –في أغلب تجسيداتها– لهيمنة نقدية (ترتهن بصورة خاصة إلى أعمال رولان بارت وتودروف وجاكبسون وجنيت وغريماس وشولز وكالر...).

ولعلها الإشكالية التي سلكت الخطأ المنهجي نفسه الذي وقع فيه بعض النقاد العرب في العصر الحديث؛ ذلك الخطأ الذي أوقعهم في سلطة الآخر المركب الذي هو (آخر الآخر وآخر الأنا) والذي أقعدهم في مساحة الاستقبال التي خضعت لسياقات متعددة متغيرة أنجزها الآخر المركب الماثل في: (السياق التاريخي والنفسي والاجتماعي –والسياق الأيديولوجي– والسياق الشكلاني).. وفي التالي حصر لمفهومي الأدبية والرسالية اللذين نقدر بهما على تصور البيّنيّة التي نحاول أن نجعلها بينية تجاور وتداخل لا بينية قطيعة وانفصال وتجاوز.

- مفهوم الأدبية:

يمكننا أن نرصد المفهوم في إطار الإبستيمولوجيا الغربية التي تشكلت في ظلها الأدبية، فبدون ذلك الإطار يصير الرصد هشًا ويغدو بلا معنى، إن أدبية يرددها النقد الشكلاني العربي وينتصر لها ويحاول – في أغلب الأحيان – إقصاء ما سواها من العوارض الفنية ذات المدلول التاريخي والاجتماعي والثقافي إنما هي أدبية غربية تجلت بالمتغير الحضاري الذي ساد أوربا في القرن العشرين؛ ذلك المتغير الذي آل –في مجال النقد والأدب– إلى طرائق متعددة تعامل بها مع النصوص، تلك الطرائق التي

تعني –بشكل أو بآخر– إعادة قراءة خطاب العلوم الإنسانية بأكملها ومنها النقد، وقد تزامنت القراءة مع تحولات في الخطاب النقدي نفسه الذي أظهرت ممارساته أنه لا بد من قراءات تصحح ما سبق، فبذلك كانت الأدبية التي نختصر مفهومها في التالي:

– الأدبية تجريد واختزال شكلي، وهي تعني تحليل النص في سكونيته بغض النظر عن علاقته بصاحبه، أو بالوسط الذي أنتجه[1].

– والأدبية هي كل ما هو خالص في الأدب،أي ما هو شاعري منذ بدايته، وهي العناصر الشعرية التي يتفاعل معها المتلقي بلا وعي، أو هي (القوة الإيحائية التي تعود – في بعض تمفصلاتها– إلى ما يسمى بتضايفات بين الأصناف الصرفية والصوتية، أو إلى توازيات وتباينات أو تماثلات ولا متناظرات في التراكيب اللغوية المتقنة الاستخدام...»[2].

والأدبية مختزلة في الخصوصية اللغوية التي تستطيع أن تشكل الارتكاز العام للنص، وأن تمنحه فرادة الحدث الأدبي، وأن تزوده بقوانين لغوية توجهه وجهة أدبية[3]، وأنها أخيرا الخصوصية المنهجية التي تتسم بعلمية تميز النص الأدبي، وتمنحه أدبية بتجريد يجافي التفسير والتأويل.

هذه بعض تعريفات الأدبية، وهي التعريفات الساحرة التي تنبئ عن ذهنية أوربية آلت إلى الشكلانية، والتعريفات مهمة، لكن مشكلتها تكمن في هجرتها إلى الخطاب النقدي العربي الذي اختزلت فيه السياق مرتين: مرة حين جعلته سياقا باللغة دون سياقات أدبية أخرى، ومرة حين عزلته عن ذاكرة الخطاب وعن القرائن الدلالية والنسقية التي تعمل في إ طار التواصل

١– معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، د. سعيد علوش، مطبوعات المكتبة الجامعية، الدار البيضاء، المغرب، د ت.

٢– الشعرية العربية، د. عبد الله حمادي، جامعة قسطينة، ص ١٦٥.

٣– انظر البنيوية، جان بياجيه، ترجمة عارف منيمنة و بشير أوبري، منشورات عويدات، ط ٤، ١٩٨٥، والشعرية، تودوروف، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، الدار البيضاء وآخرون.

بين الناقد والمبدع، وبينهما وبين المتلقي أيضا.

والتعريفات المذكورة مشروطة بالمنظور النقدي الغربي الذي اختزل في طياته مساحة التعامل مع أدبية تعلقت ماهيتها بمرجعية خاصة فسحت المجال واسعا لتجاوز المألوف والمنضبط، وبإيجاز، فإن الأدبية –بمفهومها الغربي– اندماج وتوحد بين تفريعات جوهر كنهها صيغ الحضارة الأوربية التي من خلالها صيغ الإبداع.

ونعود إلى النقد العربي لنسأل عن الذاكرة بقانون ذلك الاشتجار أو الاندماج والتوحد السائدين في النقد الغربي، والمؤكد أننا لا نجد ما ينبئ عن ذلك التوحد الذي أزّمه معرفي سببه عدم القدرة على إنتاج الدال والمدلول، كما أزّمه المنهج الوافد الذي حول النقد الأدبي عند كثير من الشكلانيين العرب «إلى اختصاص تقني له لغته الطقوسية ومفرداته الغريبة... ومعادلاته الرياضية، وواقع الأمر أن الوافد المتأنق بدا اجتهادا موسميا منذ أن صنمت كلمة الحداثة وعزلت الحداثة الأدبية عن الحداثة الاجتماعية الشاملة حتى بدت الحداثة كلمة كثيرة الأقنعة، لا تكشف عن الموضوع الذي تقصده بقدر ما تعلن عن موضوع تهرب منه متوسلة حزمة من الكلمات الغائمة: المبدع، الإبداع، الاحتفاء بالنص، الاحتفاء باللغة، اللغة العذراء، التبشير بحادث مسبوق...» [1].

وبالنقد العربي نذكر أن الأدبية مهمة لكننا نريدها مندمجة في الرسالة، فذلك ممكن بحل يخرق المبدأ الشكلاني الذي لا يتجاوز في الغالب حدود الوحدة اللسانية وصولا إلى الرسالي عن طريق مرجع النص؛ حيث يجب إقامة علاقة بين النص والمتلقي، فبذلك تبدو أهمية الأدبية التي تتزود بالإبستيمولوجي الذي يمنحها الخصائص الآتية:

١ – احتكام الأدبية في الأدب العربي إلى خصائص اللغة العربية نفسها

١- آفاق نقد عربي معاصر، ص ٣٤.

التي ترد في النص بصيغة الإنشاء الاجتماعي، هذه الصيغة التي تطفو على السطح كلما أحست الأمة بضعف أو انحطاط يصيبها، فالنص الإبداعي لم يتعامل مع اللغة العربية في مساحة القرن العشرين إلا بذلك الإحساس الخاضع لخوف ظاهر أو مضمر تؤيده المتغيرات الفنية والمعرفية التي نقرأها في النص الشعري – مثلا– بدءا بأحمد شوقي وحافظ والرصافي ومحمد العيد ومفدي زكريا.. إلى أدونيس الحداثي، مرورا بشعراء المعاصرة، فقد حاول كل هؤلاء أن يبدعوا وأن يكتبوا بأدبية اختلفت مدارسها واتجاهاتها ومذاهبها، لكنهم اتفقوا في صيغة الإنشاء الاجتماعي التي تجعل العربية شرطا في الأدبية.

والشرط نقرأه عند الاتباعيين كما نقرأه في مضمر ما أنتجه الحداثيون العرب من خطاب جامح هدفه الحداثة التي ترفع راية الانقطاع المعرفي، وتعادي المقدس، وترفض لغة المؤسسة، لكنه الخطاب الذي يضمر العياء الذي يصيبه حين القطيعة، والذي يجعله يصرخ مستنجدا بالرؤية الجماعية، أو بالنسق المعرفي الجماعي المرجو الذي غابت حناياه في واقع العرب، يقول كمال أبو ديب: «إن ما نشهده الآن هو مشهد تفتت جذري على كل صعيد في الحياة العربية المعاصرة، يتجسد في تفتت الرؤية الجماعية كما يتجسد في تفتت بنية القصيدة العربية ولغتها وصورها ورموزها الأساسية»[1].

٢– الأدبية محكومة بوظيفة النص التي يجدر بالناقد أن يكتشفها في ذلك القيمي الماثل في خطاب لغوي ذي جلال اجتماعي وعقدي، فالقيمي هو الملمح المميز للإبداع العربي في القرن العشرين وفي سابق القرون، وبواسطته تتجلى صيغ الإبداع الخاص، وبدونه يغدو الإبداع وهما، فالقيمي ذاته حالة إبداع ناهيك عن اندماجه في علائق لغوية شائكة تؤول إلى الفن بصيغة اللغة المصورة أو البلاغية.

٣– والأدبية محكومة أخيرا بالجمالية التي تبدو في النص ببنية لغوية

١- فصول، مج ٤، ع ٣، ١٩٨٤م، ص ٢٣٥.

ومجازية مندمجة في الإبستيمولوجي الذي يمنحها نبض الفن ويقيها من الشيئية التي يراهن البعض عليها، تلك الشيئية التي تغدو بها الأدبية بناء لغويا لسانيا لا توصف إلا بكونها لغة وحسب، ولعلها الشيئية التي أوقعت بعض الشكلانيين العرب في التناقض الذي يعود في أصله إلى خلل في الأصل المعرفي، ذلك ما نجده –مثلا– عند كمال أبو ديب وهو يتحدث عن الفجوة؛ حيث يركن في شعريته إلى اتجاه لساني يستند إلى تحليل المادة الصوتية باعتماد البنيات اللغوية، لكنه –وفي إطار القصور الإبستيمولوجي– يستغيث بكليات أو ببنيات أخرى تعضد الأدبية وتقوي الشعرية، ومنها بنية الأيديولوجيا أو رؤيا العالم بشكل عام[1].

- **مفهوم الرسالة أو الرسالية:**

إن إشكالية الرسالة لا تكمن في مفهومها الذي يعني –في أبسط مدلولاته– حضور الوظيفة التي تحملها النصوص ضمن سياقاتها: العقدية والاجتماعية والثقافية، تلك السياقات المشروطة بالمرجع الذي يمنح النصوص سماتها الخاصة الخاضعة لخطاب فني مؤيد بخطاب معرفي.

فالإشكالية –في أكبر مفارقاتها– تكمن في اندماج أو تجاور يمكن أن يحصل بين الأدبية والرسالية، تلك هي المشكلة، وذلك هو هدفنا الذي نحاول من خلاله أن نجعل الرسالة منجزا من منجزات النص الإبداعي ذاته وليست منفصلة عنه، كما نحاول أن نؤكدها بفنية تبعدها عن تسطيح يسم النص بوعظ أو بإسفاف أيديولوجي، فكل ذلك عقيم، وهو انتهاك لبنية الفن، وحضوره دال على شبهة فنية مغلوطة رددها كثير من النقاد الذين اعتقدوا الرسالة سبَّة في الفن وسيئة فيه.

والاعتقاد محكوم بعدم وعي الرسالية التي رأوها إسفافاً بوعظي

١- مفاهيم الشعرية، ص ١٣٠ وما بعدها.

وبأيديولوجي، والحق أن الرسالية التي نطمح إلى حضورها في النص غير هذا الاعتقاد، فهي رسالية لا تتجسد – كما نرى – إلا في نطاق الأدبية أو الشعرية وحينئذ تغدو الجوهر في تكوين ما هو أدبي، إنه لا شيء يمنعنا من الوصول إلى المبتغى الذي يتحقق فيه الاندماج بين الأدبية والرسالية، فالأداة اللغوية –وهي أساس الشعر– مرهونة هنا بما تحمله من نسق إشاري يبدو فيه اللفظ مشحوناً بالوجود الاجتماعي والثقافي والعقدي.

وفي الآتي بعض ما نراه من شروط يمكننا من خلالها أن نرصد الرسالية مندمجة في الأدبية:

١–يكمن الشرط الأول في الفن ذاته، فنحن لا نرجو الرسالية في الفن من منظور محايث يهمل الفن، فالأوفى أن تحضر العلاقة الجدلية التي تعمل في إطار التواشج القائم بين الفن والمحتوى، فالرسالية ليست ذاتية الغائية كما يرى بعض من نادى بعروبة النص الشعري أو بأسلمته أو بأدلجته، لكنها صيغة للتشكل الثقافي المندمج في التشكل الفني، فبهذا يغدو النص متميزاً بملامح لغوية مؤيدة بملامح إبستيمولوجية.

٢–الإمساك بالمرجع المعرفي الذي يصب في دائرة أساسها الإسلام والعربية، وما ينضوي تحتهما من تراكم معرفي جيد.

٣–الوعي بالزمان، فالفنان والناقد كلاهما مسؤول في زمانه بوعي خاص نرجو حضوره برؤية الفنان الناقدة لا برؤية الواقع؛ ذلك لأن الرسالة المرجوة ليست استجابة للواقع بقدر ما هي نقد له ومحاولة لتفسيره وتوجيهه وجعله أكثر ملاءمة للفن والحياة، وفي الأسطر الشعرية الآتية بعض هذا الوعي، يقول الشاعر الجزائري مصطفى محمد الغماري[1]:

غرقتنا في منافيها السنين

فانتبهنا بعض أمشاج من الطين الحزين

١– قراءة في آية السيف، ش و ن ت، الجزائر، ١٩٨٣م، ص ١٢٨.

طينة ميتة الأحشاء حرّى

من ثلوج الأمس

من جمر المسافات

ومن نزف الحنين

إن الأسطر تضيء بمستويين اندمجت عناصرهما وتوحدت لتكشف عن تركيب فني جيد: أما المستوى الأول فبنيته اللغة الخاصة المؤيدة بحضور بلاغي مكثف (غرقتنا السنين... انتبهنا بعض أمشاج... طينة)، ويأتي المستوى الثاني الذي تمارس فيه اللغة بالمجاز دورها الكاشف لهوية النص أو لرساليته، تلك الرسالية التي تعني في الأسطر ماهية المسلم التي تعرضت للاهتزاز، فالشاعر يعالج من خلالها إشكالية المسلم من خلال فعله العقيم المثقل بالأخطاء، والعلاج سنني إذ يأتي هنا وفق الفاعل الزمني الذي خضع فيه المكون العربي والإسلامي زمنا طويلاً للنوم (منذ نهاية القرن الرابع الهجري)، وعندما استيقظ في العصر الحديث أو بعد الخمسينيات من القرن العشرين كان استيقاظه خطأ؛ لأنه لم يدرس أسباب الاستقلال، ولم يهتد إلى صيغها الحضارية السليمة المؤيدة بالاستخلاف، فاستقلاله ناقص، أو هو يقظة طينية جغرافية خالية من الروح أو من المشروع الحضاري المؤيد بالإسلام، وبكل ذلك ضاع الإنسان القرآني المجسد بالاستخلاف وحضر الإنسان الطيني «طينة ميتة الأحشاء»[1].

ونشير في خاتمة الحديث عن الرسالية إلى ما ذكره الغذامي في نقده الثقافي الجريء السائل؛ حيث اقترح اندماج الجملة الثقافية في الجملة الإبداعية، والاقتراح مهم لكننا نود أن نشير إلى أننا لا نجاري الغذامي في مفهوم الجملة الثقافية التي تعني عنده: «الناتج الدلالي للمعطى النسقي»

١- لمزيد من الاطلاع: انظر بحثنا (الموقف والتشكيل في الشعر الإسلامي المعاصر)، ط ١، ١٩٩٩م، باتنيت للخدمات المكتبية، باتنة، الجزائر، ص ٣٢ وما بعدها.

الذي تشكلت أسسه في ظل الناتج الثقافي والاجتماعي والعقدي الخاضع لأزمنة العرب والمسلمين، فالجملة التي نرجوها هي جملة الجوهر الثقافي الغائب الذي تعرّض للتشويه منذ زمن ما بعد الخلفاء الراشدين. لقد احتكم الغذامي في كتابه (النقد الثقافي) وفي أبحاث تالية إلى الجملة الثقافية العربية التي شوهها الواقع كما شوهها المتخيل الذي استجاب –في أغلب الأحيان– للمعطى النسقي المتاح (قصيدة المدح والفخر والهجاء...)، والصواب –في رأينا– أن نحتكم إلى الجوهر المعرفي الذي يحكم الثقافة العربية الإسلامية، ذلك الجوهر الذي نستطيع أن نلج به عوالم فنية ونقدية جيدة بعيدة عن المألوف الخاضع للموجود الثقافي.

- **أزمة النص في أزمة النقد:**

النقد الذي نعنيه ونود حضوره في ساحة الأدب العربي المعاصر هو النقد الحامل للنسق الخاضع لبنيات معرفية خاصة تمنحه القدرة على اكتشاف ماهية الخطاب الشعري أو الإبداعي بعامة، فبتلك الوظيفة يمكن للنقد أن يتحد مع النص في إطار تجانس دلالي يتحول –بفعل ما فيه من سمات إبستيمولوجية– إلى مشروع قراءة إبداعية في المجتمع، لكن المشكلة تكمن في نقد شكلاني يحاول في أغلبه أن يفكك الإبستيمولوجية التي تنعكس في النص الإبداعي العربي المعاصر المحكوم بالمركزية الجماعية التي تشكل الأساس في ماهيته، كما تشكل الأصل الثابت في بنيته الفنية التي تجاوزت الوظيفة الشكلانية إلى وظائف أخرى ذات دلالات قيمية، وقد نتج عن الممارسة الشكلانية للنقد حالات تطرف عديدة آلت إلى قراءة النصوص بمعزل عن سماتها القيمية التي تصب في دائرة الإبيستمولوجيا.

بذلك كانت أزمة النقد التي انعكست بكل تفاصيلها في النص، هذا ما نعتقده في نقدٍ آلَ إلى لعبة الشكل، وبموضوعية نذكر أن هذا النقد الجديد قد احتوى بعض الإيجابيات التي تكمن في بسط الأسئلة وفي تجاوز المألوف أو إعادة قراءته، فمثل إيجابياته كمثل إيجابيات الدراسات الفكرية

المعاصرة التي تجاوزت -في بعض الأحيان- صدى النقد، وبلغت زمن الأسئلة[1].

فالنقد الجديد بهذا مهم لكن مشكلته تكمن في عدم امتلاكه لأسئلته، حيث وقع الشكلانيون العرب - كما وقع من قبلهم - في دوائر معرفية مغلقة أنتجها الآخر، وبتلك الدوائر حاولوا أن يقرؤوا إبداعا خاصا موسوما بالأمة العربية الإسلامية، فكانت الأزمة التي قادت إلى عوائق وسلبيات نوردها في التالي:

١- مشكلة النقد العربي المعاصر الأولى والرئيسة تكمن في خضوعه للتماثل والتشابه الذي جعله تابعاً لأصول معرفية لم ينتجها ولم يستوعب عناصرها، وكل ما في الأمر أنه قد حاول أن ينقلها فتعسف بذلك في تطبيقها على النص الشعري أو الإبداعي بعامة، يعبر الغذامي عن ذلك التماثل بشغف كبير قائلاً: «ورحت أبحث عن نموذج أستظل بظله...»[2]. والنموذج - ببساطة - هو رولان بارت، يقول الغذامي معبرا عن نقد التماثل: «هذه بعض من أفكار بارت حول النص الأدبي أفردتها هنا بحديث يخصها، وما ذلك بحاو إلا لجزء يسير من إنجاز هذا الناقد العظيم» [3].

ولعل هذا التشابه المأزوم هو ما أشار إليه سعيد يقطين، حين حديثه عن آفاق النقد العربي المعاصر وعن مشكلاته التي من أخطرها «غياب الاعتبار الإبستمولوجي في تحصيل المعرفة والاستفادة منها، ويترتب عن هذا الغياب انعدام الوعي العلمي خلال الاشتغال بالعمل النقدي» [4].

والتشابه خطير لأنه يقود إلى تعسف واضح في قراءة النص الشعري، تلك

١- نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، ص ٢٧.

٢- انظر بحثنا: بين منهج القراءة وتحولات المعرفة، بحث في متغيرات التفكير عند المسلمين، بحوث مؤتمر كلية الشريعة، جامعة باتنة، الجزائر، ٢٠٠٢م.

٣- الخطيئة والتكفير، د. عبد الله الغذامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٨.

٤- نفسه، ص ٧٦.

القراءة التي تؤزم آنية النص حين تجعل العلاقة اغترابية عدمية بينه وبين النقد الذي لا يرى في النص الشعري العربي إلا جزئيات ذلك النص الذي أنتجه إيليوت – مثلاً – والذي نقده دريدا أو بارت، فبذلك العمل يختار الناقد العربي السهل الذي يحصر عمله في الإجراء التماثلي.

٢–تكمن المشكلة الثانية في الاختزال الذي ورثه النقد الشكلاني العربي عن البنيوية أساسا، والذي يحاول النقاد تطبيقه في الواقع النقدي العربي بخطاب حماسي أخطر سماته إلغاء الكلية المعرفية في المنهج النقدي بشيء من الدكتاتورية التي يجعلها بعض النقاد أسلوبا لقهر خطابات أخرى نقدية معاصرة، ومن ذلك مثلاً تعسفهم في إبعاد صاحب النص وثقافة المبدع وعصره ونواحي معرفية وعقدية أخرى. إن سياق الاختزال عند هؤلاء خطير وأشد أنواع السياق اختزالاً غربة السياق الثقافي الذي ننظر إليه على أنه الأساس الفاعل في الخطاب الشعري الذي لا يمكننا أن ندرك كنهه إلا بذلك السياق، إذ إن «لكل إنشاء سياق ثقافة محدد يمكن بل يجب دراسته بوصفه مؤثراً في البنية اللغوية للنصوص الأدبية وبوصفه دليلاً لتفسيرها»[1].

ومن أخطر أنواع الاختزال وأشدها خطراً على النقد وعلى مستويات معرفية أخرى ما يتعلق باستغراق الجهد في النقل، فالخطاب النقدي المعني بالأزمة هنا لا يتعدى –في أغلبه– مسافة «قال بارت.. قال دريدا..»، وبالمسافة المذكورة تضيع شروط، أهمها:

أ– إدراك الناقد العربي للأساس الإبستيمولوجي للنقد الغربي؛ لأنه بدون ذلك الإدراك سيصير ناقلاً لهوامش لا تشكل فيه هوية النقد، ولا تدعم فيه الرؤى الصائبة الكاشفة لأصول المنهج النقدي ولحدوده وعناصره.

ب– إدراك المسافة بينه وبين النص الإبداعي العربي الذي هو موضوع نقده، فلا يمكن لناقد عربي أن يتجاهل الممارسة النقدية التي تدخله في

١- آفاق نقد عربي معاصر، ص ٥٨.

متاهات التضارب بين نقد هويته الغرب ومادته النص الشعري العربي، إنه بدون ذلك الإدراك سيدخل عالم التعسف الذي يؤول به إلى تحليل وتأويل بلا فائدة.

ج- الوعي بالمسافة التي تربط الناقد العربي بالمتلقي، هذا إذا كان الناقد مهتمًا واعيا بمسألة حضور المتلقي في الخطاب النقدي، وبكون الظاهرة الأدبية -كما نعتها البعض-: «ليست إلا علاقة جدلية بين النص والقارئ»[1]، تلك العلاقة الجدلية التي نجدها -بلا ريب- في النقد الغربي الذي تجسدت أسئلته الكبرى بالمتلقي الذي أصبح أساساً في عملية النقد والإبداع.

وبالشروط المذكورة الضائعة ينفلت من الناقد إدراكه بأن عليه أن يبذل جهداً معرفياً مكثفًا مضاعفاً أساسه (معرفة الآخر والأنا)، فبذلك يمكنه أن يصل إلى الخصوصية التي تجعله ناقدا منجزا لنقد عربي، وإلا فلن يصل إلى أي شيء، وأنه سيكون حينها شبيهاً بعدَّاء هزيل يجاري الأبطال كي يسجل حضوره في ذيل الترتيب.

٣- اغتراب السؤال النقدي -إن وجد- عن الذات، فهو لا يتعامل مع الأسئلة إلا في إطار الانفصام الخاضع لهزيمة حضارية شملت المثقف العربي الخاضع لهوى النقل، وهو لا يرصد إلا الأجوبة الجاهزة التي يوفرها النقد الغربي، والجاهز لا يغني ولا يسمن، كما أنه لا يمنحه أدنى الشروط المنهجية المتعلقة بفهم النظريات النقدية الغربية، فهو «يظل دائما يسير على نهجها بكيفية ناقصة، ويترصد بعض مستجداتها من دون أفق في التفكير أو مراعاة الخلفيات والأبعاد.. كما أنه لا ينجح في تأسيس قيم جديدة في البحث والنظر، وإرساء تقاليد في الممارسة والعمل»[2].

١- مفاهيم الشعرية: ص ١٣٤.

٢- آفاق نقد عربي معاصر: ص ٦٠.

٤-عدم وضوح الملمح النقدي الجديد الذي يحكم بعض المقاعد العلمية في الجامعات العربية (جامعات المغرب العربي - المغرب ثم الجزائر - وأصوات نقدية من الشام ومصر والسعودية)، هذا النقد الذي يتحرك بأشتات من الآراء التي لا يحكمها إطار معرفي ومنهجي موحد قادر على إنجاز البديل، والنتيجة بذلك زَبَد لا شرقي ولا غربي، والسبب ضمور الوعي، والخلاصة جهد مهدور، فنحن لا نكاد نعثر في الجامعات العربية، وفي أقسام الدراسات العليا في أخريات القرن العشرين وفي بدايات القرن الجديد على كرسي يشغله ناقد يوفر أبجديات المنهج النقدي الذي يمكنه أن يؤسس لمدرسة عربية تعمل في إطار الوعي بعيدا عن النقل، وتجتهد في إطار التواصل الذي يضمن حضور التلميذ في دائرة الأستاذ.

إننا أمام أشتات وملامح تظهر ثم تختفي بسرعة، وقد بلغنا بذلك مرحلة الانشطار في الممارسة النقدية التي غاب فيها التجانس والتكامل والبناء في الأطروحات الجامعية بصفة خاصة، والسبب واضح وهو عدم التعامل مع المناهج النقدية ومع البنيات المعرفية السائدة بوصفها نظرية عامة سائدة فرضها المكون الإبستمولوجي المؤيد بالزمن العربي المعاصر، بل بوصفها أنشطة نقدية يحكمها استقبال الصدى.

- **حضور النص في النقد... أزمة الحضور:**

يصعب علينا أن ننتظر من النقد -بالسمات السابقة- أن يمنحنا نظرية نقدية شافية نستطيع بها أن ندخل عالم النصوص، وأن نكتشف أعماقها، وأن نلج غوامضها ودلالاتها الخفية، وفي الآتي بعض صور الحضور التي نحاول بها أن نرصد العلاقة بين نقد يجنح إلى شكلانية تهيمن بإجراء بنيوي علاماتي هدفه التحليل في ظل الاختزال، وبين نص يجنح إلى رسالة ما يريد أن يبلغها في ظل واقع عربي تحكمه متغيرات حضارية معقدة، ولن يكون الإبلاغ إلا بالنقد الذي نوده مستوعباً للمسافة الجمالية بين النص

والمتلقي، وأن يقربها في ظل مهمته التي تبدو في إحدى تجلياتها الكبرى العاملة في إطار التلقي في وساطة يقيمها النقل بين المبدع والقارئ؛ لأن خلاصة الأمر في الأخير نص شعري أو روائي يتلقفه المتلقي ويتذوقه في الوقت الذي تختفي فيه النظريات النقدية التي لا تعمل إلا في إطار مساحة الوساطة، وهي مساحة خاصة لا يهتم بها إلا النقاد والدارسون المتخصصون.

وفي هذا الشأن –وبمقياس الوساطة– نذكر حضور النصوص الشعرية العربية وصمودها في وجدان المتلقي العربي المعاصر (نصوص أبي الطيب وأبي العلاء وأبي فراس وأبي تمام وابن زيدون...)، بينما اختفت الآراء النقدية؛ لأن المتلقي لا يأبه بالنقد إلا بما يعمل في سبيل المسافة، فكيف حال المسافة في النقد الشكلاني (حال الحضور)؟

يتجلى حضور النص في الخطاب النقدي بمركزية شكلانية ترفض الربط بين الشعري والمعرفي وتستحيل التفسير والتأويل، وفي الآتي بعض سمات الحضور:

أ– هيمنة الإجراء النقدي على النص الشعري أو الروائي من الخارج المنفصل عن الأساس الإبستيمولوجي الذي أنتج النص، تلك هي المشكلة الكبرى التي تجعل حضور الإبداع في النقد مأزوما، خاصة إذا كان الإبداع مشروطاً برسالية أو بهوية تجسد علاقة التجربة بالمتلقي، تلك العلاقة التي نرجوها مشحونة بلغة ذات دلالات فكرية وفلسفية وعقدية، فالنقد لا يستطيع في هذه الحالة من الشكلانية الموغلة في الاختزال أن يتجاوب مع هوية النص، وبالأحرى تجاوبه مع المتلقي إنها «النزعة التقنية الجديدة المشغولة بالنص والإيقاع والجناس والطباق والكلمات وخريطة القصيدة»[1].

ب– اعتماد التجزيئي وإقصاء العناصر الثقافية في القصيدة التي تكتسب

١– المرجع نفسه: ص ١٣٥.

طبيعتها الشكلية من خلال جمل لغوية وبلاغية مختارة بهدف جعل النص الشعري خطابا لغويا، وفي ذلك مشكلة غالبا ما نصطدم بها حين البحث عن الرسالية التي لا تكون إلا بالجملة الثالثة التي تسند النحوي والمجازي، والتي تغيب في عرف النقد الشكلاني، وشواهد من النقد التطبيقي دالة على ذلك، تلك الشواهد التي نحاول في الآتي أن نرصد الغائب فيها، ذلك الغائب المهم الذي يمثل جوهر النصوص، والذي تتعسف الشكلانية في إبعاده، أو في عدم قدرتها على بلوغه، والشواهد نوجزها بما مر بنا من ملاحظات لمسناها حين مناقشتنا لأطروحات الماجستير والدكتوراة، وحين قراءتنا لبعض الأبحاث التي تنحو منحى الشكلانية.

ونبدأ الشواهد هذه المرة بالنص القرآني الذي يحضر بكمٍّ مثير للاهتمام في دراسات عربية معاصرة ذات منحى لغوي وأدبي شكلاني، لكنه الحضور الناقص الذي يعتمد فيه أصحابه على كثافة لغوية وعلى عناصر حكائية موغلة في الشكل، مثل السرد والفضاء والتناص، وكل ما يحفل بسيرورة التلفظ ذاتها بعيدا عن السياق الخاص بالنص القرآني الذي يصب في إطار الوحي.

ففي القصص القرآني، وفي قصة يوسف عليه السلام –هذه القصة التي استهوت بعض الدارسين الذين تناولوها في إطار شكلاني– نجد التحليل وهو ينحو منحى الشكلانية التي تعمل في إطار السرد الذي تتحدد به مستويات القص ووظائفه وأنواع الملفوظ فيه، وتصنيفات الخطاب، وحال الوصف والسرد وتجاوز الشخوص والأزمان، ثم تنتهي الدراسة ويغيب معها السؤال الكبير الممسك بجوهر القص، ذلك السؤال الذي لا نستطيع أن نمسك بأطرافه التي تقودنا إلى إجابات بنيتها نص الوحي المتميز إلا بتحليل إضافي يتجاوز الشكل ليبلغ صيغا أخرى ذات مدلول قرآني خاص، فهي الصيغ وحدها الكفيلة بالإجابة عن قيمة السرد وعن مساره في القصة وعن جوهره، والجوهر هنا (رؤيا) تتمحور حولها الأحداث كالآتي:

﴿ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴾ (الآية: ٤)

﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ ﴾ (الآية ٢٤)

﴿ يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ ﴾ (الآية ٤٦)

﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (الآية ٣٦)

﴿اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَٰذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا ﴾ (الآية ٩٣)

إن الرؤيا هنا هي محور القص، وهي فاعل التلفظ الوظيفي القوي في الخطاب القصصي، والرؤيا مرهونة بالوحي الذي إن عالجنا القص دونه فَقَدَ هويته، أو أصابه خلل في وظائف الخطاب نفسه، ذلك الخطاب الذي تتحدد هويته منذ بدء السورة ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (الآية ٣).

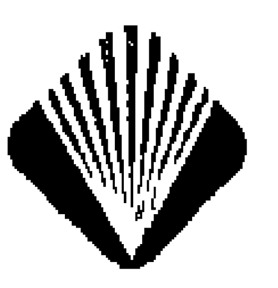
فهوية النص الوحي، ومحوره الرؤيا التي نعتبرها الأساس الفاعل في إنتاج الخطاب الذي تكشف مستوياته ومساراته المتنوعة بأحداثها المتسلسلة عن نوازع إنسانية ذات مدلول واقعي (الأخوة المتآمرون... امرأة العزيز) تحكمها هوية النص بتلازم بين الرؤيا والمضمون، وتقودها إلى الحل أو الغاية التي تفصح عن خصوصيات القص القرآني، تلك الخصوصيات التي تتحدد عناصرها بواسطة الاختلاف بين سردٍ هويته الوحي، وآخر بنيته المتخيل البشري، هذا ما لا نقرأه في النقد الشكلاني الذي تغيب فيه هوية النص حين يحكمه كيان شكلاني ذو ملامح لغوية ولسانية.

ومع النص القرآني تأتي شواهد أخرى شعرية وروائية نكتفي فيها بذكر مدلولاتها التي تتكشف عن خطاب يتطور في النص وفق نظام فني

تحكمه تقابلات لغوية وبلاغية ومعرفية، فبذلك النظام نكتشف الجوهر في النصوص التي نوجز مدلولاتها في الآتي بخطاب يطرح بوصفه وظيفة لكيانين متطابقين هما الأدبية والرسالية، هكذا:

- سؤال الشعر ومتغيرات المجتمع في صدر الإسلام.
- سؤال العقيدة والفن (حسان بن ثابت).
- سؤال السلطة والشعر (أبو الطيب المتنبي).
- سؤال الحب والشعر والسلطة (ابن زيدون)
- سؤال الشعر والتصوف وإشكالية المتغير الحضاري (قصيدة التصوف)
- سؤال الحرية والإسلام (رواية قاتل حمزة للكيلاني).
- سقوط الفن أو انتحار الذات (روايات الجسد الحاضرة في الآني العربي...).

إن وعينا بالشواهد المذكورة لا يكون إلا بتغيير أسلوب القراءة النقدية وتعديل مستوياتها حتى نبلغ بها عالم الكليات الذي يشمل الأدبية والرسالية. وبمعنى آخر: إننا مدعوون إلى نقد برسالة تكشف عن خطاب بنسق مخبوء في الأدبية، والسبب اقتضاء معرفي وثقافي، وهو اقتضاء المتلقي الذي لا تهمه شكلانية النص وجماليته إلا بقدر ما تحمله من شحنات وجدانية ومن علاقات معرفية، هذا هو المبتغى وهو جوهر ما نرجوه من النص، وهو الجوهر الذي نريد من الناقد أن يقبل على كشف دلالاته باحتضانه لسؤال الرسالي.



المحور الثالث

أسئلة الأدب الإسلامي..
بحث في التأصيل

مقدمة:

قد نجازف بالنفس وبالبحث حينما نتحدث عن الأدب الإسلامي في زمن معقد صعب يأبى التعدد والاختلاف في الرؤى والأفكار والمفاهيم، ولا يقبل إلا الواحد في الخطاب بشتى ألوانه وأنواعه، فالصواب في الزمن الصعب –بدايات القرن الواحد والعشرين– أن تنسج الرؤى والأفكار والمفاهيم بإرادة الصوت الأوحد الماثل في عولمة غربية، هذه الأخيرة التي ترى العوالم والأكوان والخلائق من حولها واحدا بتابع منهجي وفكري وفني، وإن أوهمت الآخرين من حولها –في بدايات الزمن الصعب ١٩٩٩م وما بعده– بأن العالم معولم بقرية تتجاور فيها المفاهيم والأفكار بأنسنة رائدة تغيب فيها السدود والحدود وتسود فيها إنسانية الإنسان.

لقد أقبل كثير من المثقفين في العالم العربي على الوهم المعرفي الغربي بسذاجة صدقوا بها أن العالم قرية واحدة بعوالم ومعالم مشتركة يمكنهم أن يكونوا فيها سادة.

لقد حدث هذا في زمن قياسي (٢٠٠٠ – ٢٠٠٤م)، فكانت السذاجة من جديد، وكان الخطاب العربي الذي بدا بوداعة حالمة، ذلك الخطاب الذي أصبح يتحدث عن تجاور حميمي مع الآخر لكن كيف؟ وبأي ثمن ؟ ولذلك نرى الركض العربي بأسى وبحزن كبيرين، نراه وهو يعلن الرغبة في النسق بالغموض الذي أصاب الرؤية فأقعدها في مساحة (بين) التي تبدو بمفارقة مضحكة: نحن مع التجديد والتطوير، ونحن مع السياق الأوروأمريكي لكن بتبعية هادئة تضمن حضور السلطوي في السياسة وفي الفكر والثقافة متجاورا –وإن بالظاهر– مع الآخر.

والمشكلة أن تمتد الخيبة إلى النسق الإسلامي نفسه حينما بدا فيه المعرفي ضعيفا هزيلا خاضعا للتيارات والأهواء التي مزقت روحه وجعلته ظواهر ومظاهر مسطحة خاضعة لوسائط لا تملك المقدرة المعرفية التي تمكنها

من إنجاز الأسئلة الرائدة العميقة التي يمكنها أن تشكل البديل في عالم الأنساق.

لقد اعتقد أصحاب النسق الإسلامي -والاعتقاد خاطئ- أن السيادة ممكنة بأنصاف وبأعشار المثقفين والمبدعين والخطباء الذين يظهرون في وسائل إعلامية ملكوا أسبابها المادية بخطاب لا يقوى على مجاراة المتغير ولا يقدر على إنجاز البدائل.

إن الحل في الأمر كله أن نعود إلى الذات نسائلها عما حوت من مقاليد منهجية ومعرفية وعما احتفظت به من عناصر مرجعية إيجابية، والعودة ممكنة، بل هي الحل الأسلم الذي نراه في الأزمنة القادمة وإن أرجف البعض أو اعتقد بأن نهاية التاريخ ممكنة كما يدعي (فوكوياما).

ذلك بعض الكدر الذي ألجأنا إلى الأسئلة التي تراكمت، والتي حضرت بعمق معرفي وعقدي حين ظهروا بسخف آل بهم إلى ولاءات مضحكة.

فهو الكدر الذي نكتفي فيه بسؤال واحد من الأسئلة التي كتبنا في بعضها في السابق (أسئلة الموروث، أسئلة الحوار، أسئلة النقد المعاصر)، ونكتب في القادم من الزمان -إن شاء الله- في البعض الآخر، ويتعلق السؤال بالأدب المحكوم بالرؤية الإسلامية، هذا الأدب الذي شكل به أصحابه البديل أو المعادل الممكن بتجاور وتداخل مع الأدب العربي.

- الموضوع: مراحل الإبدال الأدبي الإسلامي وإشكالياته

في بديات النصف الثاني من القرن العشرين، وفي ظل التأجج المعرفي والفني المؤيدين بالمتغير الحضاري ظهر البديل الممكن المتعلق بالإسلام الذي يجب أن يشمل بنيات الحياة جميعها بما حوته من سياسة وثقافة وسلوك، والظهور مؤيد بالمختلف الذي ساد المرحلة، والذي بدا بأنساق سياسية ومعرفية كثيرها منقول عن الآخر، أو هو الصدى الذي فرضته الاستجابة المنكسرة الفاقدة لوعي ذاتي يمكنه أن يكون الحكم في كل إنجاز

ينجز في زمن الاستقلال الموعود بالخير العميم، ذلك الاستقلال الذي بدا منقوصا فارغا من المحتوى القيمي الذي يبديه تحررا بأنساق وبمضامين عربية إسلامية يطابق روحها روح الشهيد، يقول محمد بلقاسم خمار معبرا عن المتغير اللغوي الذي حل ببلده:[1]

يؤلمني الضجيج في بلد المعالي في موئل الثورة والفرسان

أن ترتمي قصائد الأماني فريسة الذئاب والغربان

يؤلمني الضجيج في فرنسا أسمعه ما زال في وهران

وفي السياق نفسه وبصيغة الكشف عن الأداء السلوكي السيء الخاضع لهوى المتغير يقول أحمد سحنون: [2]

وانطلقنا في سباقٍ لانتهاك الحرمات

وتقاعسنا ونمنا عن أداء الواجبات

وتخاذلنا أمام النظم المستوردات

وتحالفنا على رفض المبادئ الصالحات

وركعنا وسجدنا للمبادئ الوافدات

إن النصف الثاني من القرن العشرين قد أفصح عن أسئلة تتعلق بالفكر وبالسياسة وبالفن أيضا، لكن المشكلة تكمن في ماهية الأسئلة التي لم يكن منطلقها الذات العربية الإسلامية، إنها صيغ الآخر الذي أنتجها بما أملته عليه أنساقه التي خضعت لمتغيرات حضارية معقدة سادت مواطن الحياة فيه، تلك الصيغ التي لا تحتوي في إجاباتها إلا على الخاص القيمي الذي يعني الآخر دون سواه.

١- الحرف الضوء،محمد بلقاسم خمار، ش و ن ت ،الجزائر ١٩٧٩م، ص ٢٥.

٢- ديوان أحمد سحنون، ش و ن ت، الجزائر ١٩٧٧م، ص ٢٥٤، ٢٥٥.

إن السؤال الأوروبي الذي صيغ بعد الحرب العالمية الثانية بالآتي البسيط المعقد: لماذا الحرب الكونية المؤيدة بهذا الدمار الهائل؟ لم يكن أبدا من أجلنا، والدليل أن الإجابة قد تجسدت – بالمفارقة – بما يلائم هوى الأوروبي: سِلْم واتحاد وقوة في أوروبا وأمريكا، ودمار ودماء واستمرار للاحتلال في العالم العربي الإسلامي (خمسة وأربعون ألف شهيد في ساعات قليلة في الجزائر في يوم احتفال فرنسا ومعها أوروبا بنهاية الحرب مايو ١٩٤٥م وقيام الكيان اليهودي في أرض الإسراء).

فالمشكلة تكمن، إذن، في أسئلة بدت بها السياسة والثقافة كما بدت بها المعاصرة والحداثة ووهم ما بعد الحداثة في العالم العربي حين حلت بنا أنساق حاكمة متسلطة فاقدة للنقد الواعي أيضا، وبالإثنية تحولت المشاهد إلى نُقُول معرفية وفنية رغم ما فيها من شواهد عرضية خاصة خاضعة للذات في إطارها الواعي الممسك بأسباب الأصيل المتجدد.

لقد كشفت هذه الأنساق عن مضامين علاقتها بالإسلام أو بالنسق المعرفي الإسلامي ضعيفة مربكة في أحايين كثيرة بما حوته من قطيعة معرفية ومن تجاوز شمل كليات المؤسسة المعرفية (العقيدة، اللغة، السلوك،...)، وبالكشف كان رد الفعل الذي تجلى بإبدالات نقدية وأدبية منها الإبدال المتعلق بالأدب الإسلامي الذي نتحدث عنه في الآتي معتمدين على ملاحظة معرفية هامة مفادها أن الأدب الإسلامي قد تجسد حضوره – في أغلب الأحيان – بصيغة رد فعل، هذه الصيغة التي لا نعول عليها كثيرا – في إطار المتغيرات الحضارية والفنية – لأن مكونها الانفعالي لا يقوى أبدا على أن يكون الأساس الفاعل في التغيير.

لقد جاء الأدب الإسلامي في إطار رد الفعل وشمل جهد أصحابه الأولي تنظيرا نقديا بدا في المصطلح والمفهوم كما بدا في الأسباب والسمات والخصائص التي تشمل الفن والمجتمع على السواء، والجهد محمود لأنه فتح طريقا منهجيا جديدا في الأدب العربي الحديث والمعاصر، هذا الجديد

الذي لم تألفه الأنساق النقدية في العالم العربي منذ القديم، فغاية ما ألفته أنها قد فتحت الباب على أسئلة في نقدنا العربي القديم تتعلق بالفن، أو بالشعر في علاقته بالإسلام (آيات الشعراء) ثم ما لبثت أن أغلقت الباب حين اطمأنت إلى مقولات نقدية تواطأت مع المتغير الحضاري الحاصل في زمن الأمويين، ذلك المتغير الذي تعقدت ملامحه في زمن العباسيين.

لقد جاءت المقولات الآتية استجابة للسؤال النقدي في علاقته بالمجتمع، وتمنينا لو حصل ذلك في علاقة السائلين الناقدين بالقرآن الكريم: «أعذب الشعر أكذبه – الشعر نكد بابه الشر فإذا دخل في الخير ضعف ولان – الدين بمعزل عن الشعر».

إن أصحاب هذه المقولات لم يفعلوا شيئًا سوى أنهم استجابوا لزمن الرسول – صلى الله عليه وسلم– ولزمن الخلفاء الراشدين الذين فتحوا باب الأسئلة في الشعر وفي الفن – على الرغم مما في زمانهم من خصوصيات قيادية تأسيسية خاضعة لبناء الأمة– لكن غيرهم لم يواصلوا، والسبب يكمن في المتغير الذي لحق النسق الثقافي والفني في زمن الأمويين وما تلاه من الأزمنة التي آلت ببعض النقاد والشعراء، بل وبالمنظومة الفنية والنقدية إلى الاحتكام من جديد إلى النسق الجاهلي.

وفي الآتي حديث مختصر عن أوليات المراحل التطورية التي شهدها الأدب الإسلامي منذ بدايته (النصف الثاني من القرن العشرين)، والحديث مؤول بالمركزيات المعرفية التي صحبت المراحل، ونعني بالمركزيات المعرفية الاتجاهات والمذاهب التي صاحبت الأنساق الفنية العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، مع ما في هذه الأنساق من تنوع واختلاف في المناهج والرؤى.

إن هذه المركزيات قد ساهمت بشكل أو بآخر في حضور الأدب الإسلامي بالمراحل التي سنوجز الحديث عنها، هذه المراحل التي لم ينجزها أهلها من

خارج المركزية المعروفة المذكورة، إنها المختلف الذي يقع في فضاء الخطاب العربي الذي تتجمع خيوطه في الحيز الواحد الخاضع لمجتمع عربي تعددت فنونه ومعارفه وتنوعت بفعل شرخ أصاب المرجع فيه:

١- المرحلة الأولى: مرحلة التأسيس:

وفيها نجد جهد مجموعة من الدارسين الخاضعين للكليات المعرفية التي تجعلهم نقادا ومبدعين ومفسرين ومفكرين بل وقياديين مندمجين في حركات إسلامية معاصرة، أو في جماعة الإخوان المسلمين، ومثال ذلك ما نجده في جهد سيد قطب في النقد الأدبي ومحمد قطب في منهج الفن الإسلامي وغيرهما، أولئك الذين كتبوا في الأدب الإسلامي بكلية معرفية مذكورة وبتأجج عاطفي خاضع لمنهج مستجيب لمتغيرات حضارية ومعرفية وسياسية حدثت في مصر في الخمسينيات وما بعدها من القرن العشرين، والمرحلة مهمة لأن أصحابها قد استطاعوا أن يؤسسوا للنسق الإسلامي وأن ينقلوه إلى عالم الأدب، والتأسيس جريء وهو إيجابي أيضا؛ لأن أصحابه قد استطاعوا أن يلجوا عالم الأنساق الفنية من خلال البديل المندمج مع الذات في الوقت الذي اختار فيه كثير من المعاصرين والحداثيين العرب الاعتماد على الآخر فاكتفوا بالصدى الذي ألجأهم إلى تبني أنساقه.

وقد بسط هؤلاء في مرحلة التأسيس إشكاليات عديدة ذات صيغ نقدية سائلة منها: ما مفهوم الأدب الإسلامي؟ ما حدود سماته وخصائصه؟ وما حدود الفضاء الدلالي الذي يستطيع أن يتداخل به مع الأدب العربي ومع الأدب العالمي؟ والأسئلة مهمة بما احتوته من عناصر قيمية بعضها معقد متعلق بأدب عالمي تتداخل سماته أو تتناص مع الأدب الإسلامي في إطار الإبداع الإنساني الذي يستجيب فيه أصحابه لصفاء فطري خالط وجدانهم وأحاسيسهم، ومثال ذلك الأدب العالمي ما نجده في كتابات طاغور الهندي وجوته الألماني وبوشكين الروسي، فالمرحلة إذن مهمة وهي غنية ببدايات فنية ومعرفية مشجعة، والمرحلة اختبار ناجح تجاوز به هؤلاء صدمة البداية

التي وقعت فيها اتجاهات أدبية وفنية حين بدأت ثم ما لبثت أن اختفت.

٢- المرحلة الثانية: مرحلة التأصيل والانتشار:

قد يعود الفضل في ازدهار الأدب الإسلامي في هذه المرحلة إلى ازدهار المركزيات المعرفية المذكورة سلفا، فالأدب الإسلامي قد وجد نفسه في أواخر السبعينيات وفي بداية الثمانينيات من القرن العشرين في دائرة الفعل ورده حين اصطدم أهله بدوائر نسقية عديدة شملت المعاصرة والحداثة وبدايات ما بعد الحداثة.

ولعل من أسباب الانتشار والتوسع أيضا أن يجد جماعة الأدب الإسلامي أنفسهم أمام دوائر نسقية عربية ذات توجه حداثي، هذه الدوائر التي بلغت المنتهى لكنها لم تفلح في كتابة وفي إبداع ما يلائم هوى الذات العربية والإسلامية، فغاية ما فعله الحداثيون أنهم تمثلوا بعض أنساق الحداثة الغربية، لقد شجع هذا الخطأ المعرفي جماعة الأدب الإسلامي وحمّسهم على المضي قدما في إبدال نقدي وإبداعي صيغته الإسلام.

ففي هذه المرحلة نقرأ إنتاجا فنيا جيدا شمل الشعر -على وجه الخصوص- بعشرات الدواوين الشعرية وبأسماء لمعت في مشارق العرب وفي مغاربهم، والمهم أن أصحاب هذه المرحلة قد حاولوا أن يتجاوزوا المرحلة السابقة، أو يتجاوروا معها بإضافات مهمة تؤصل للفرق الجوهري بين الأدب الإسلامي وغيره من الآداب المنتمية لاتجاهات ومذاهب أخرى مختلفة، وقد حاول هؤلاء أن يقتربوا من الفهم الدقيق لإسلامية الأدب التي تشمل علاقة الأدب الإسلامي بالآداب العالمية بأشكالها وأنواعها، وبالجملة فقد استطاعوا التعامل مع ثلاثة أنماط من الكتابة برؤية إسلامية وهي: الشعر والقصة والنقد.

٣- المرحلة الثالثة: مرحلة الجمالية الإبداعية والنقدية:

وفيها تبدو الملامح الأساسية لإسلامية النص الشعري والنقدي؛ ففيها

نجد المبدعين والنقاد وقد اهتدوا إليها بتفاعلهم المستوعب للأسباب والمراحل السابقة، وتتجلى هذه الملامح من خلال تميزها بين الدلالات الفنية والفكرية والاجتماعية التي شكلت الأساس البنائي للمعمار الفني في هذه المرحلة، ولا ننسى أن نذكر أن الجمالية الإبداعية والنقدية قد ظهرت بملامح منهجية قوية عند كثير من النقاد والدارسين في العالم العربي، ويزداد الملمح المنهجي قوة وتتكثف دلالاته المعرفية عند بعض الأسماء الناقدة في المغرب العربي (الجزائر والمغرب) لِمَا تملكه هذه الأسماء من تنوع معرفي يرينا صيغة التعامل مع الأدب الإسلامي الذي يجب ألا يبقى حبيس الخطاب الظاهري المسطح، فالإبداع الشعري والخطاب النقدي قد تأسسا في الإقليمين المذكورين –بصفة خاصة– بمدلول معرفي وجمالي عميق يكشف عن المقدرة الإبداعية والنقدية التي نتجت عن بحث عميق مكثف تعامل فيه أصحابه مع إسلامية الأدب بكليات معرفية، شملت الوعي الكامل بعناصر الأدب الإسلامي وبغيره من الآداب والمذاهب والاتجاهات والأفكار والفلسفات العالمية التي يمكنها أن تتجاور مع الأدب الإسلامي في إطار العلائق الإنسانية الممكنة.

فالمرحلة هذه لم تكن مرحلة ترديد وتكرير ما مضى بشيء من النمذجة التي وقع فيها بعض من كتب في دائرة الأدب الإسلامي، بل هي المرحلة الناقدة التي تعاملت بجدية مع الكل الإبداعي والنقدي في العالم العربي بل وفي العالم كله، وبذلك خلصت إلى خصوصيات جعلتها مرتكزا لها في مجال الدلالة الإسلامية للنص أهمها الحقل النقدي والإبداعي اللذان لا يحضران إلا بخصوصيات رؤيوية تتجاوب مع ما يجاورها من فنون وآداب.

٤– المرحلة الرابعة: مرحلة الجمود والتراجع:

وهي المرحلة التي نلج عالمها بحذر؛ لأن الجمود يستلزم حضور ما يدل عليه، فهل توفرت دلالاته؟ وهل تعرض النسق المؤيد بإسلامية الأدب إلى

التراجع؟ وهل أذنت الأسباب الفنية والفكرية والسياسية بتوقف هذا النسق أو موته حيث لم يكن إلا طفرة فنية ظهرت كما تظهر الفنيات الأخرى ثم تختفي؟ نسأل هذا بقلق وبحذر شديدين لأننا اعتقدنا في مراحل عديدة –وما زلنا– أن المفروض في الأدب الإسلامي ألا تشمله الانكسارات الرؤيوية التي أصابت المذاهب والاتجاهات والمدارس الأدبية والنقدية الأخرى التي تأسست برؤى آنية خاضعة للمتغير المعرفي.

ونأتي إلى الجواب الذي ندلل به على ضعف ساد الأدب الإسلامي في بدايات القرن الواحد والعشرين، والضعف موكول بأسباب، أهمها:

أ– المتغير العالمي المعولم الذي ألحق الضرر بالأدب العربي بصفة عامة وبالأدب الإسلامي بصفة خاصة، فالأدب العربي –بإبداعه ونقده وبمؤسساته المرجعية– لم يعد يبصر ذاته التي أصابها إعصار العولمة فجعلها هزيلة لا تقوى على الإبصار ولا تدرك الأسباب التي تعض بها على ما تبقى من الخصوصيات الأدبية التي تتميز بها الذات، والسبب حقيقي لأننا وجدنا في أوائل القرن الجديد أولئك المبدعين والنقاد العرب وهم واجمون حائرون عاجزون عن الإبداع بجديد يعادل ويجاور المتغير العالمي، لقد سكن هؤلاء إلى رومانسية حزينة بائسة ألجأت بعضهم إلى عالم العزلة، أما البعض الآخر فقد ركن إلى كتابات ذات نسق جسدي شائه كريه.

والشيء نفسه نجده عند كثير ممن ولجوا عالم الأدب الإسلامي حيث اختفى كثيرهم وبدا قليلهم بإبداع لا يغني، أو هو فن المناسبات التي لا تتجاوز سلطة الموعظة التي تتحكم في سلطة النص.

ب– علاقة الأدب الإسلامي بالحركات الإسلامية أو بالخطاب الإسلامي المعاصر، والعلاقة سالبة في أكبر سماتها؛ لأن بعض الشعراء والنقاد الذين اشتغلوا بحقل الدراسات الأدبية ذات الرؤية الإسلامية لم يتنبهوا

إلى الخطأ الفادح الذي يمكن أن يقعوا فيه – وقد وقعوا فيه فعلا– ذلك الخطأ المجسد بتبعية أسلم فيها هؤلاء زمام الخطاب المبدع لزمام الخطاب الحركي المنمذج المحكوم بوسائط سياسية تحكمها ولاءات مختلفة.

لقد حذرنا في كتابات عديدة من الوقوع في أسر هذه الحركات ولم نؤيد إلا ذلك التعامل الحر معها الخاضع لنقد يرينا صيغة الإيجابي والسلبي، ويبدو أن بعض المشتغلين في حقل الأدب الإسلامي قد وقعوا أسرى لخطابات الحركات الإسلامية المتعددة فضاعت الفنية فيهم، وفقدت مصداقية المرجع الذي يفترض في ملامحه أن تكون موصولة بالله وبالإسلام لا بوسائط آنية خاضعة للمتغيرين العربي والعالمي.

ج – البنية الداخلية التي تحكم الاتجاه الإسلامي نفسه؛ حيث خضعت هذه البنية لجملة من السلبيات الفكرية والفنية والسلوكية التي بدا بها بعض من انتسب إلى هذا الاتجاه أو رضي به بديلا، إنه لا فرق بين هذا البعض وبين المسكين بزمام الأدب العربي أولئك الذين تضخمت فيهم أنانيات سلطوية عديدة جعلتهم يتصرفون في مجالات الإبداع والنقد برؤية الملكية والقيادة.

د– الإرباك المعرفي والعقدي الذي ساد بعض هؤلاء في بدايات القرن الجديد، ذلك الإرباك الذي لم يستطيعوا مقاومته فركنوا إلى الواقع الذي صيرهم أعضاء في أشتات من الولاءات السياسية الخاضعة لمنطق عربي مستسلم.



- أسئلة الأدب الإسلامي:

بداية الأمر سؤال نفتح به باب الأسئلة التي تدخل في بنية التعقيد الفكري والفني الذي نرى به الأدب الإسلامي في الأيام الأولى للقرن الواحد والعشرين، ومجمل السؤال ما يلي: هل يتوفر السؤال نفسه على مصداقية يؤيدها العقل الواعي الممسك بزمام النسق الخاضع للمتغير الفني والفكري في بدايات هذا القرن ؟

وللسؤال رديفه الذي يحرج بعضنا حين نجعله بالصيغة الآتية: هل يتوفر أهل الأدب الإسلامي أنفسهم على قابلية الخوض في الأنساق السائلة ناهيك عن غيرهم المشتت الممزق كل ممزق، الخاضع لهوى التيارات والثقافات والأفكار والفنون؟

والسؤال -بهذه الماهية- مشروع، ومشروعيته تكمن في واقعية التجربة التي جمعتنا مع بعض من اشتغل بحقل الدراسات الأدبية ذات النسق الإسلامي، ومع بعض من تعاطف أو تشرف بالانتماء أو الانتساب إلى رابطة الأدب الإسلامي، فالجموع والمؤتمرات والندوات وما كتب من إبداع أو نقد يؤكد إيجابيات تتشقق منها سلبيات أخطرها ألا يقدر أهل الأدب الإسلامي على مواكبة متغيرات المرحلة الخاضعة للأنساق المعرفية والفنية المعقدة، وألا يستطيعوا فهم واستيعاب دلالات الزمان الجديد.

والسؤال مشروع أيضا بتجربة جمعتنا -في إطار الدرس النقدي الواعي- مع مجموعة من المبدعين والنقاد والمفكرين العرب الذين استجابوا لصيغ معرفية أنتجتها أمم من حولهم بأنساقها الخاصة، وأقبلوا عليها في إطار العجز المعرفي الذي أقعدهم عن ابتكار الخاص المجسد لعناصر الذات التي يفترض في نوازعها أن تكون حاضرة في شواهد نسقية عالمية.

إن عشرات الندوات والمؤتمرات التي حضرناها شهودا في مجالات فكرية وفنية، وعشرات المقالات التي قرأناها في مجلات ذات نسق إسلامي قد

أكدت لنا ذلك الشرخ الكبير الذي أصاب بنية النسق عند الفئتين: فئة الأدب الإسلامي التي تنحو منحى الظاهر البسيط الخاضع لمرجعية إسلامية تفتقر إلى السؤال الواعي الممسك بزمام النقد، فغاية ما يفعله كثير من هؤلاء النقاد والمبدعين أصحاب الفئة المذكورة أنهم يكتبون في ظل دائرة نسقية قوامها الترديد المتحرك بسمات الماضي، ففي مجلة الأدب الإسلامي -مثلا- لا نقرأ، في بعض أعدادها، إلا عناوين نقدية وإبداعية لشواهد وأنساق ماضية، هذه العناوين التي لم يفلح أصحابها في تجاوز المسلمات التي لم يستطيعوا بها أن يدفعوا بآليات النقد المنهجية وبعناصر الإبداع نحو الأمام الخاضع للتجاوز المؤصل، والحديث عن هذه الفئة يستلزم الاستثناء الذي نؤكد به حضور نقاد ومبدعين استطاعوا أن يتعاملوا مع إسلامية الأدب بتفرد يضمن حضورهم في إطار مشهد المعادلات النسقية لكن الحضور قليل.

أما الفئة الثانية فهي فئة الأدب العربي بعامة ومعها بعض من امتهن مجالات الفكر، فمعاصرتنا لقراءات هؤلاء تؤكد الخطورة المنهجية والمعرفية التي وقعوا فيها، إن بسطهم للقضايا غريب، وإن تعاملهم مع التعدد النسقي عجيب؛ فهم لا يبسطون الإشكاليات ولا يسألون إلا بتقليد يثبت -وبكل يسر- أن السؤال ليس ملكهم، فهم يحضرون المؤتمر أو الندوة بما استقبلوه من أسئلة، وغاية الفعل عندهم أن يُترجَم السؤال إلى لغة عربية تؤيده الفجاجة الإقليمية الموهمة بخاصية السؤال، وهم لا يقبلون أسئلة الآخر الناقد الذي يحضر معهم؛ لأن مشكلتهم تكمن في النسق الرجراج الذي يتعاملون به، هذا الأخير الذي يخالطونه بمفارقة تؤكد بعد المسافة بينه وبينهم، ورغم البعد فإننا نجدهم متمسكين مدافعين -وإن بالقوة- رافضين كل نقد يوجه إلى المفارقة التي يحيونها فهؤلاء -ببساطة- هم المغتربون الواهمون الذين اعتقدوا الحل في أنساق تحضر بصيغة التأثر الخاضع لصيغ حاملة مفادها أن العالم واحد، وهو قرية معرفية واعدة تتجاور فيها الفنون والآداب

وتشترك، ناسين أن المجاورة والمشاركة يستلزمان حضور الأنساق التي تؤكد عناصر الشركة التي لا تكون إلا بالمتعدد المتنوع.

والحمد –كل الحمد– لله أن نجد في هذه الفئة من تفطن إلى عيوب فيما يرتاده من أنساق وفي ما يحمله من أفكار، لقد أدرك البعض الواعي أن الفائدة لا تحصل أبدا بأنساق وافدة، ومشكلة هذا البعض الوحيدة إنما تكمن في البديل الذي يريده بذات عربية إسلامية أو بذات عربية، لكن كيف؟ كيف والمرجع الثقافي والفكري والسياسي الذي يشكل الانتماء في وجدانه يعاني العجز النسقي الذي يلقي به في متاهات النقل المفصحة عن مفارقات مؤلمة صيغتها الادعاء الواهم؟.

ومن الادعاء ما يتعلق بتطور تتكرر مشاهده في الملفوظ النقدي والسياسي والاجتماعي في العالم العربي، ومفاده أننا أصحاب معالم نسقية تطورت من المعاصرة والحداثة إلى ما بعد الحداثة. ونسأل بالمؤكد الذي يثبت أن الأنساق المعرفية في العالم العربي لم تشهد الحداثة بصيغة الذات فكيف تعيش ما بعد الحداثة؟ والجواب يكمن في الوهم المؤيد بثقافة الصدى التي لا يحضر أصحابها في المؤتمرات والندوات إلا كنسخ ثانوية تكتفي بترديد حماسي لمنتج إبداعي ونقدي وفكري أنتجه الآخر.

وبالتقديم السابق نقول: إن توفر السؤال المفتاح بالمصداقية المذكورة، فإن الجواب يقتضي سلسلة من الأسئلة المؤيدة بالعناصر الآتية التي لا غنى عنها في زمن معولم ظنه الغثاء من البشر قرية واحدة، فكان قرى تتلاطم فيها أمواج الأنساق وتختلف بما يؤكد دحض فرية القائلين بالقرية الواحدة المهللين لخير عميم سوف يشمل القرية، وهو الدحض الذي آمنا به وأعلناه في مؤتمرات عديدة منذ عام ١٩٩٩م رغم سخرية البعض واستخفافه بما نقول، هذا البعض الذي توقف فيه المرجع المؤسس لمستقبليات المعرفة على مؤشر واحد لا يبرحه.

ومفاد ما أعلناه أن العالم لا يمكنه أن يكون قرية واحدة بنمذجة غربية يخضع فيها البشر لإثنية السيد والعبد،أما السيد فهو الذي يملك القيادة والسيادة والرؤى والموضوعات المشكلة لأنماط القرية وصيغها، وأما العبد، فهو المجموع في جحافل بشرية فيها العرب الذين يحتلون الصف الأول في الاتباعية التي تجعلهم يتامى على مأدبة اللئام، لا يجنون من القرية سوى سيئاتها التي تتجلى بالإعلام المنحرف وبالسلع الفاسدة.

وبداية السلسلة ما يلي: ماذا يفعل الدارسون أهل الأدب الإسلامي؟ والسؤال مشروع بماهية الخاص الذي لا يشمل الكل المنتسب إلى الإبدال النقدي المحكوم بالرؤية الإسلامية، بل يعني فقط أولئك الذين يؤمنون فعلا ببديل فني وفكري يمكنه أن يكون برؤية إسلامية،فهؤلاء فقط هم القادرون على إنجاز البديل،وهم المسكون بالأسباب الفكرية والنقدية التي تؤهل عملهم للديمومة،أما الباقي فغثاء وإن حضرت أسماؤهم في مجلات الأدب بالصيغة الإسلامية أو في مؤتمراته وفي ندواته وجوائزه، هذه الأسماء التي لا تعدو أن تكون شواهد تزيينيه لا ضرورة لوجودها أصلا في دائرة الأدب الإسلامي.

وجواب الفعل مؤيد بالإنجاز الحضاري الآتي:

١- مراجعة منجز الأدب الإسلامي الذي تم في النصف الثاني من القرن العشرين، والمراجعة يجب أن تكون جادة عميقة جريئة سمتها الأدب الإسلامي في مواجهة العلائق التي سمحت بظهوره في ساحة الأدب العربي الحديث. والعلائق مجموعة في ما يلي:

أ- علاقة الأدب الإسلامي بالحركة الإسلامية (إشكالية النشأة والمصطلح).

ب- علاقته بالواقع الأدبي العربي والعالمي (إشكالية المتغير).

ج- علاقته بالإسلام (إشكالية المرجع الأصيل المؤسس للأدب).

والعلائق –بهذه الكيفية– ليست تزيينا أو استطرادا أو وصفا، بل هي علائق معرفية وجمالية خاضعة لماهية الإبداع في إطاره الإسلامي مهما تعددت أشكال الخطاب الإسلامي ومظاهره في أي عصر من العصور، والعلائق نوردها مختصرة في الآتي؛ لأن تفصليها يحتاج إلى فصول وبحوث.

أما المختصر فيكمن في أن علاقة الأدب الإسلامي بالحركة الإسلامية إنما تعني النشأة والاصطلاح، فنشأة الأدب الإسلامي بالمفهوم الكلي المتداول حديثة العهد،فهي وليدة منتصف القرن العشرين حيث ساعد انتشار الحركة الإسلامية على إيجاد النواة الأولى للأدب الإسلامي اصطلاحا وإن امتدت آثاره في الماضي إبداعا، ووفقا لذلك جاء المصطلح الذي يؤصل عادة بالأقطاب: أبو الحسن الندوي وسيد ومحمد قطب.

وتبعا للعلاقة، فإننا نرى أن المراجعة يجب أن تنجز الآن (بدايات القرن الواحد والعشرين)؛ حيث التراجع يهيمن يوما بعد يوم، فالحركات الإسلامية تولى أجيجها وحتى ضجيجها ولم يبق إلا الجد المتمثل في أدب إسلامي قوي موصول بالإسلام،ممسك بزمام النقد، مؤيد بأدوات الإبداع،محصن بأصالة فاعلة مشحونة بالديمومة والاستمرار، ولن يكون ذلك المبتغى إلا بتجديد في مصطلحات الأدب الإسلامي وفي سماته،وبتوسيع في دائرته التي نرى أن تكون دوائر تخضع للكلية المعرفية التي سنوجز شرحها في القادم من هذا البحث.

إنه لن يفيد أهل الأدب الإسلامي أن تبقى دراساتهم حبيسة التعريفات المنجزة في منتصف القرن العشرين وفي أواخره، تلك التعريفات التي تبقى عامة عائمة بنيتها التصور الإسلامي للوجود ومنها: الأدب الإسلامي «هو اللون الذي يحمل عاطفة أو نزعة إسلامية»[1]، وهو «تعبير جمالي مؤثر

١– من قضايا الأدب الإسلامي،د. صالح آدم بيلو،ط١ ، دار المنارة،جدة ١٤٠٥ هـ، ص٧٨.

بالكلمة عن التصور الإسلامي للوجود»[1]، وهو «الفن الذي يرسم صورة الوجود من زاوية التصور الإسلامي لهذا الوجود»[2].

فالتعريفات السابقة ومثيلاتها وليدة المرحلة المتأججة بالحركات الإسلامية التي عملت على ظهورها،وهي تعريفات تفتقر -رغم أهميتها- إلى السؤال الدائم المستمر الخاضع للمتغير الإسلامي والعالمي في العلاقة بالثابت الأصيل، ومن السؤال ما يتعلق بالإبداع نفسه الذي نرى أن يتجاوز في مدلوله التصور الإسلامي العام المعلن في التعريفات إلى ماهية التصور نفسها التي بدت ضحلة ضعيفة تحكمها آنية الخطاب الإسلامي الخاضع -في أحيان كثيرة- لرد الفعل.

فما معنى أن نقول: التصور الإسلامي للوجود،ونحن نعلم أن ماهية التصور وحدوده قد رسمتها مرجعية الحركة الإسلامية التي تفتقر هي نفسها إلى التحديث والتجديد الذي يجعلها أكثر واقعية، وأقوى تفاعلا واستيعابا للمتغير العالمي، فالحل أن ندقق في التصور نفسه الذي نريده مشروطا بالعناصر الآتية:

أ- العنصر العقدي.

ب- العنصرالكوني.

ج- العنصر الحضاري.

د- العنصر الفني.

فبهذه العناصر نضمن الفن الذي يتجاوز رد الفعل إلى الفعل نفسه المؤصل بنسق يحفظ عناصر التواصل من الانسداد والانهيار؛ ذلك الانسداد الذي حلَّ بالأدب الإسلامي نفسه في نهايات القرن العشرين وفي الآن؛ لأن معظم أصحابه قد ربطوا العلاقة الأدبية والنقدية بالخطاب الإسلامي المعاصر

١- ماهية الأدب الإسلامي، د. عماد الدين خليل،الفيصل،ع ١٤٠٣،٧٨هـ، ص٤٠.

٢ - منهج الفن الإسلامي،محمد قطب،ط٥،دار الشروق،بيروت ١٤٠١هـ ، ص ٦.

الذي إذا ضعفت مؤسساته وروافده ضعفت معه العناصر الأخرى، وبذلك ضعف الإبداع ومعه النقد الذي غالبا ما تبدو فيه الرؤية الإسلامية هامشية لا تشارك في سيرورة الرؤية وفي محصلتها النهائية.

وبالعناصر المذكورة نقترح صيغة مفاهيمية وظيفية للأدب الإسلامي مؤداها: أن الأدب الإسلامي رؤية إبداعية معاصرة أساسها المدلول الحضاري والفني الخاص الخاضع للنسق الإسلامي الذي يعني حضور الإبداع بحضور ماهية الإنسان التي تتشقق عناصرها من جوهر الاستخلاف الذي يمثل الخلاصة الكبرى لوجود الإنسان، فبهذا نضمن الكلية الجمالية التي تتجاوز حدود الأزمان والأنساق لتصب في النسق الكلي الخاضع لأصل الإنسان المؤيد بالعناصر السابقة.

ومن السؤال ما يتعلق بالنقد الذي نرى أن تحضر فيه سمات واعية بالمتغير ممسكة بالأصيل، متجاورة مع الواقع في إطار ناقد خاضع للأنا، وفي هذا المجال نذكر أنه لا معنى لنقد يمارسه أناس ازدوجت فيهم الرؤى والانتماءات فكتبوا ونقدوا للحاجة، أو لما يمليه المتوفر من الأسئلة والمذاهب والنظريات.

أما علاقة الأدب الإسلامي بالواقع من حوله (إشكالية المتغير) فنعني به رصد الممكن النسقي الذي يتعامل به النقاد والدارسون مع هذا المتغير الذي كان في الماضي (منتصف القرن العشرين وآخره) واضحا، لكنه تعقد الآن بفعل الإرباك المعرفي الذي شمل العالم من حولنا،كما شمل العالم العربي والإسلامي حيث نجد الكل وهو يتموقع في دائرة التيه المغلقة التي لا يملك أصحابها إلا الترقب والانتظار، وإن أسلم البعض إلى الراحة والدعة في العالم العربي، ذلك البعض الذي لا يتعامل مع الأسئلة أو مع جديد الأنساق إلا بالجاهز الذي ينتجه الآخر.

وبالواضح المختصر نسأل: ما علاقة أهل الأدب الإسلامي بالواقع الأدبي

الذي اختلفت ممكناته عن السائد في القرن العشرين، والاختلاف مؤيد بالحيرة التي طبعت عالم التنظير بخاصة؟ وهل لهم أن يجاوروا هذا الواقع فيحدثوا فيه التغيير الملائم المشكّل لنظرية أدبية وفكرية إسلامية ممكنة، أم أن القطيعة المؤيدة برد الفعل ستبقى النسق المنهجي السائد الذي لا بديل عنه ؟

وفي تجاوب خاص مؤيد بقراءة الواقع الأدبي في العالم العربي نذكر الاختيار المنهجي الحتمي الذي يعني التجاور بفرصة تبدو ملامحها قوية في بدايات القرن الواحد والعشرين بشرط أن يتوفر أهل الأدب الإسلامي على أجوبة السؤال ماذا يفعلون؟

ونأتي إلى علاقة مهمة وهي: (العلاقة بالإسلام)، فبها تنتشي صيغ الإبداع وبدونها تستمر الغواية والهيام وتغدو الكلمة الفنية ترقيعا لا يتعدى المنطوق اللفظي الذي يتزين في بعض أحواله بالقرآن،كما يتزين صاحبه بشواهد من الموروث المؤيد بالوقائع والأحداث، لكنه التزين الذي يبقى حبيس الظاهر الذي لا يتجاوز مناسبات الأحداث إلى دلالات الأحداث نفسها في إطار لا نهائية المدلول الذي نرى صوابه أن يتحرك بالمنجز الإنساني المحكوم بالمنجز الإسلامي.

والدليل على ما قلنا ما نقرأه في بعض ما ينشر في دائرة النقد الإسلامي حيث يعتقد البعض أن قصيدة تتقلد ألفاظا مثل: الإصلاح، التقوى،الإرشاد،الوعظ، خالد بن الوليد، عقبة بن نافع،صلاح الدين الأيوبي... كفيلة بأن تكون قصيدة إسلامية المشهد إيمانية الرؤية، والصواب أن ذلك لن يكون إلا في إطار الرابطة النسقية التي تجعل العلاقة بين المبدع والإسلام علاقة وجود لا علاقة ظرف، إنها العلاقة التي نرجوها أن تنبع من الداخل المطلق الماثل في النص الأدبي، فلا معنى لوعظ أو نصح أو إرشاد نجعله موضوعا في قصيدة أو بنية في معجم شعري دون أن نغوص به في عمق الدلالة التي نستطيع بها بلوغ المقصد الذي هو فني هنا، والفني خاص

أساسه الموضوع المؤيد باللغة التي تتجاوز منطوق الواقع والبعد الواحد.

إن الأدب الإسلامي المؤيد بالظاهر المسطح يقلق النقاد كثيرا كما يعمل على إضعاف ماهية النسق الإسلامي نفسها،إن المرجو من الأدب الإسلامي أن يكون بديلا نسقيا تحضر فيه الشواهد الفكرية والفنية المقنعة الواعية بالمتغير، ويرجوه ذلك البعض برد الفعل الذي يريه إنسانا عاجزا قابعا في دائرته المغلقة التي تنتفي فيها العلائق المعقدة التي تشمل الإبداع مقرونا بالتلقي.

لكن -وبما مضى- لماذا الحديث عن العلاقة بالإسلام والحال أنها حاصلة بفعل الانتساب؟ والجواب مؤيد بالواقع الذي كشف عن خلل فني وعقدي وسلوكي بدا به بعض من انتسب إلى دائرة الأدب الإسلامي، أو دعا إليها هذا الخلل الذي شمل مساحة التعامل مع الموضوع نقدا وإبداعا، كما شمل المرجع النسقي الذي تقزم عند البعض الذي توقف عند محطات وأسماء ومفاهيم اعتبرها ثوابت لا يجوز لأحد أن يناقشها أو يحاورها في إطار البحث عن الجديد الممكن، كما عجز عن أن يجعل العلاقة موصولة بالإسلام، فغدا الفرق بينه وبين أهل المغاير المتغير صفرا،أو هو فرق التماثلات السلبية الخاضعة لقراءات وإبداعات خاطئة (قراءات الصدى).

٢- التعامل مع الأدب الإسلامي بالكلية المعرفية الموصولة بالله، فلعل من أخطر المشكلات الفنية والمعرفية وأعقدها أن يقصر النظر عند المشتغلين بحقل الدراسات الأدبية ذات الرؤية الإسلامية فتغيب فيهم الكلية المعرفية أو تضمر عناصرها وبنياتها الفكرية والنقدية.

ونعجب - في مجالات الكلية المذكورة- حينما نعلم أن من المبدعين والنقاد العرب الحداثيين من شكّل عناصر قضيته بالكلية التي شملت الفلسفة وعلم الاجتماع والنفس والفكر، كما شملت النقد والإبداع وإن قصرت فيه جوانب

الذات العربية الإسلامية أو تلاشت في أحايين كثيرة، فصار المنتج الفكري والنقدي عنده نسخة مما أبدعه الآخر، وهي نسخة رديئة مغايرة لأصلها والسبب علائق معرفية سلبية جمعت الأنا بالآخر، فغدا المختلف الحضاري بالجمع مؤتلفا لكنه إلى حين..

نعجب حين نعلم ذلك، وفي المقابل نرى أهل الأدب الإسلامي بالمختصر الذي يشمل قصيدة تلقى في مناسبة أو أقوالا نقدية يحدثها رد الفعل والاستثناء موجود طبعا، وبطله قلة من النقاد والمبدعين الذين برزوا في ساحة الأدب الإسلامي بالجيد الواعي الصادق الذي ينبئ عن رسالية حملوها همًّا حضاريا معادلا.

إنه لا يمكننا أن نتصور الأدب الإسلامي موقفا وتشكيلا إلا بمرجعية فكرية ونقدية عميقة تمتد في الأثر لتعي به ماضيها وما في الأمم من حولها، كما تغوص في أبعاد الحاضر المشكل بالصيغ والأنساق العالمية المعقدة.

إن أهل الأدب الإسلامي سيخسرون كثيرا حينما يعتمدون الخطاب الحركي الإسلامي المعاصر أساسا للأدب عندهم دون أن يتجاوزوه إلى آفاق فكرية وفلسفية ونقدية أخرى تصاغ بأهل الأدب الإسلامي أنفسهم باعتبارهم أهل رؤية تتدرج في البناء والعمق بقراءات تشمل المصدر (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وما يلحقهما من أنساق فكرية ونقدية)، كما تشمل المرجع الذي يتعدى حدود النسق الإسلامي ليحط في عوالم وأنساق أخرى مشكّلة بحضارات يحكمها مختلف الأمم ومتغيرها.

والتجاوز المذكور واجب حضاريا وفنيا؛ لأن الأسماء المجتهدة التي أسست للأدب الإسلامي، والتي أصلت له قد خضعت – باجتهادها المخلص– للخطاب الإسلامي المعاصر آنذاك في إطار الاستجابة الآنية التي فرضتها المتغيرات الحضارية الكامنة في الحركة الإسلامية بألوانها وأشكالها ومناهجها،كما خضعت الأسماء نفسها لماهية الخطاب الذي بدأ في بعض

أوقاته منفعلا نابعا من حاجات الذات العربية المسلمة في زمن معين وبأساليب معينة.

والتجاوز مشروط بالتواصل الذي يعني أن يجعل الدارسون المنجز (زمن التأسيس) بداية لمفاهيم ورؤى نضمن بها حضورنا في الآتي ببديل يستجيب له الآخر ويقبله ويقبل عليه في إطار البحث بصيغ البدائل الممكنة التي نرجو حضور أسئلتها بإلحاح في قرن جديد معولم تزداد فيه إنية الإنسان ضعفا وانحطاطا، والحضور صعب في بدايات القرن الجديد لأننا نعلم يقينا أن جماعة الأدب الإسلامي سيواجهون حتما بالسؤال الآتي: هل جهدهم (تيار الأدب الإسلامي) تيار فكري وفني يرجونه حاضرا مع التيارات المتنوعة المختلفة.أم هم البديل الذي يرونه ولو على مستوى الأمل؟ لأنهم إذا كانوا يعملون بالتجاور مع التيارات الأخرى الغامضة المربكة الفاقدة للمرجع في زمن العولمة فلن يصلوا، فالوضع الثقافي الآني في العالم العربي لا يملك الأسباب التي تؤهله للريادة، وعملهم معه لا يعدو أن يكون ترقيعا تسنده المجاملة والمجايلة السالبة، أما إذا كانوا يعملون كبديل فني فحينها يتعقد السؤال، ويغدو إشكالية محرجة لأهل الأدب الإسلامي لأنهم سيجدون أنفسهم حينئذ ملزمين حضاريا بممارسة إسلامية الأدب فكرا ونقدا وإبداعا وسلوكا، أو ممارسته بديلا، وفي الإلزام يسقط بعضهم المرابط في مساحة (بين) هذا البعض الذي يبدو في الواقع بسلوك مشوه، وبعلاقة ضعيفة بالإسلام، وبثقافة لا أثر فيها للسؤال إلا ما فيها من معلومات ومعارف يقدر عليها الولدان.

وخلاصة الكلية عناصر يجب أن تحضر بالشروط المذكورة سابقا، تلك العناصر التي بدونها تنتفي الكلية المرجوة، وبغيرها يسقط البديل الفني والنقدي المحكوم بالرؤية الإسلامية.

وفي السلسلة نسأل السؤال الثاني الآتي: من ينتج الأدب الإسلامي؟

والسؤال معقود بما ذكرناه حين الإجابة عن السؤال السابق، يضاف إليه التحدي الجديد المتعلق بالمصطلح والمفهوم، وبالعقل المنتج في الآن، لأنه إذا كان الأستاذ محمد قطب وصحبه قد حباهم زمانهم بالمشروع الإسلامي المتعدد المؤتلف المختلف -أحيانا- الذي وهبهم المصطلح والمفهوم، فمن يهب نقاد اليوم الجديد، ومن يمنحهم أسباب التواصل؟ فنحن إذن أمام سؤال كبير ملح تتداخل أسبابه وتتعقد بفعل الآتي:

أ- العجز الذي أصاب بنية القراءة؛ حيث إن التعامل مع القراءات المرجعية المؤسسة للنسق المعرفي عند كثير من الدارسين المشتغلين بحقل الدراسات النقدية المحكومة بالرؤية الإسلامية سطحي في الغالب بعيد عن المتغيرات التي حصلت وتحصل في العالم الإسلامي، فالمتأمل في قراءات عديدة يدرك أنها بلا جدوى؛ لأنها تكلّست بأصحابها في مرجعيات بأزمنة معينة لم تستطع تجاوزها.

ب- القراءة في مجال الأدب الإسلامي أفقية مؤيدة برد الفعل الذي اكتفى فيه أصحابه بالمنجز من الأسئلة التي أنتجها الواقع، والتي لا تعبر بالضرورة عن قراءة سليمة منتجة لمدلولات الأدب الإسلامي ولمفاهيمه، كما لا تجعل التواصل السليم بالقرآن الكريم (المصدر الأول للقراءة) موصولا.

وفي هذا المجال نذكر أن من المنتسبين لحقل الأدب الإسلامي من اكتفى بترديد أسئلة الآخر أو بتحويرها بما يتلاءم مع الظاهر اللفظي المتعلق بالأدب الإسلامي، والسبب يكمن في عجزه الذي أقعده عن بلوغ عالم الأسئلة، ومن العجز ما يتعلق بكتابات نقدية اكتفى فيها أصحابها بالرد المنفعل على الآخر الذي صاغ أسئلة المعاصرة والحداثة وما بعدها، أو لنقل صياغتها في إطار خضوعه لثقافة الصدى كما فعل بعض الحداثيين العرب.

ومن العجز ما يتعلق بقصور في الرؤية التي قصر فيها أصحابها عن إدراك بدايات الإشكاليات المعرفية المعقدة التي يواجهها الأدب الإسلامي

حتما، والتي تتعلق بمصيره كنسق معرفي تحضر ملامحه في واقع عربي مؤيد بواقع عالمي معقد، ويؤسفني أن أذكر أن بعض ملامح هذا القصور الذي حضرنا بعض تفاصيله في مؤتمرات وندوات تتعلق بالأدب الإسلامي قد بدت في سلوك مشرفين رافضين لرؤى فكرية ونقدية مستقبلية اقترحناها، مكتفين بشيء من الشعر أو بما يشبهه وببدايات قصصية لا ترتقي إلى المستوى التشكيلي السردي العالمي المعقد.

لقد حدث ذلك -مثلا- في مؤتمر الأدب الإسلامي في إستانبول (أغسطس ١٩٩٦م) حين اقترح المشرفون جوائز للشعر والقصة، واقترحنا جائزة للدراسات النقدية، فلم يتم إدراك عمق هذا الاقتراح إلا من قبل فئة يؤرقها سؤال التنظير المنهجي الفعال.

ومن الخطأ ما يتعلق برفض بعضهم للمصطلحات والمفاهيم والرؤى التي استعملها الأكاديميون المحاضرون، والاستعمال دال على وعي فكري ومنهجي انتظرنا من رابطة الأدب الإسلامي العالمية أن تفرح به، وأن تلج عوالمه بنقد خاضع للمعقد النقدي الذي ساد العالم لكن ذلك لم يقع.

لقد حدث بعض ذلك السلبي في مؤتمر أغادير بالمغرب (كلية الآداب ٢٠٠٢م)؛ حيث تدخل بعض الإخوة الأساتذة بما رأوه من الأنساق النقدية التي يمكنها أن تدفع بجهد الرابطة نحو الأمام، لكننا فوجئنا بمن يريدنا أن نتحدث فقط بالمعلوم المسطح الذي تغترب عوالمه عن كل إبدال نقدي جديد مفيد.

ج- العجز عن التعامل الإيجابي مع المصدر المعرفي الأول المؤسس للنسق (القرآن الكريم)، لقد حمل القرآن الكريم خطابا نسقيا رائعا تجلى بآيات الشعراء التي أنتجت النسق الفني الجديد الذي لم تألفه العرب والذي غدا به الشعر أساسا بمفهوم جديد خاضع للترتيب المعرفي الذي أحدثه الإسلام، فالشعر كلمة، والكلمة بنسقين: غواية وهيام، أو صلاح وتواصل

مع إنية الإسلام، قال تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾[1].

إن العقلية العربية الناقدة لم تقدر على استثمار هذا الخطاب القرآني الجديد الجيد لتؤسس به لمفاهيم وصيغ فنية محكومة بالإسلام، وغاية ما فعلته أنها قد تململت وتنوعت بمختلفها المعرفي، واطمأنت في القرون الأربعة الأولى الهجرية التي تلت زمن الرسول -صلى الله عليه وسلم- وزمن الخلفاء الراشدين -رضي الله عنهم- أو رضيت بما لا بد منه في إطار التحول المعرفي والعقدي، وهو «الشعر نكد بابه الشر فإذا دخل في الخير ضعف ولان، هذا حسان بن ثابت فحل من فحول الجاهلية فلما جاء الإسلام سقط شعره»[2]. «طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان، ألا ترى حسان بن ثابت علا في الجاهلية والإسلام، فلما دخل شعره في باب الخير من مراثي النبي -صلى الله عليه وسلم- وحمزة وجعفر -رضي الله عنهما- وغيرهم لان شعره، وطريق الشعر هي طريق الفحول مثل امرئ القيس وزهير والنابغة... فإذا أدخلته في الخير لان»[3]. وبكل ذلك كانت مقولة القاضي الجرجاني «الدين بمعزل عن الشعر»[4].

إن هذه المقولات القيمية قد غدت قانونا نقديا ومعرفيا يحكم الخطاب الفني في الأولين والآخرين، ولعلها المقولات التي تفتقر -يقينا- إلى الرصد المعرفي الذي يقف بدقة عند جزئيات المتغير النسقي الحاصل في زمن الإسلام.

إن المشكلة عند كثير من النقاد العرب القدماء وعند المبدعين أنهم

١- سورة الشعراء: الآيات: ٢٢٤-٢٢٧.

٢- الشعر والشعراء، ابن قتيبة، ج١ ص ٢٢٤.

٣- الموشح، المرزباني، ط١، المكتبة السلفية، القاهرة، ص ٥٩.

٤- النقد المنهجي عند العرب، د. محمد مندور، القاهرة، دت، ص ٢٨١.

لم يستطيعوا حصر العلائق الفنية والنقدية ودراستها في إطار المتغير الحضاري الذي حصل بعد الإسلام، لقد وقفوا طويلا عند مقولات الزمن الجاهلي فلم يستطيعوا الفكاك منها أو من بعض ملامحها التأسيسية التي يجب أن تتغير لصالح النسق الإسلامي، وفي الفعل مفارقة معرفية عجيبة وقع فيها هؤلاء، ومنطوقها أن الإسلام دين وحضارة، أما مؤسسات النسق فمكمنها العصر الجاهلي، يتحدث الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء في مجال النسق الجاهلي قائلا: «جلست إليه عشرين سنة فما سمعته يحتج ببيت إسلامي فضلا عن أن يحتج بشعر المحدثين، وهو القائل: لو أدرك الأخطل يوما من الجاهلية ما قدَّمت عليه أحدا»[1].

والمشكلة أن تجد المقولات صداها في المجتمع العربي منذ العصر الأموي الذي يبدو أنه قد تنازل عن نسق معرفي إسلامي لم يفقه بعد عناصره الجيدة، ولم يبلغ عمقها، وعاد –من جديد– إلى نسق جاهلي معروف ساعدت تحولات حضارية خطيرة حدثت في المجتمع على العودة إليه، لقد تحالف الإبداع والنقد مع المجتمع وتآلفا على صيغ نسقية ذات مفهوم غريب، فالشعر نكد، وهو شر وكذب.. وهو بهذا لا يختلف تماما عن المتغير الحاصل في المجتمع، فهما في الصفات والسمات سواء.

ولم يشذ عن الخطاب إلا فئة من النقاد الذين احتكموا إلى ما يتفق مع روح الإسلام من شعر، ومن هؤلاء نجد ابن قتيبة ومسكويه والباقلاني وابن حزم وعبد القاهر الجرجاني وابن وكيع وابن بسام الشنتريني، يقول أبو محمد بن حزم الأندلسي: «وأما من قال الشعر في الحكمة فقد أحسن وأجر، وأما من قال معاتبا لصديقه ومراسلا له وراثيا من مات من إخوانه بما ليس باطلا ومادحا لمن استحق الحمد بالحق، فليس يأثم ولا يكره منه

١– عمود الشعر العربي في موازنة الآمدي، د. علي صبح، رابطة الأدب الحديث، القاهرة، ١٩٨٦م، ص ٧٥.

ذلك، وأما من قال هاجيا لمسلم ومادحا بالكذب ومشببا بحرم المسلمين فهو فاسق»[1].

إن هؤلاء قد احتكموا إلى مجالات أخلاقية نعتبرها بداية جيدة لقراءات نسقية مهمة لكنها البدايات التي لم ترقَ إلى مستوى الدقة المرجوة المؤيدة بعمق المصطلح والمفهوم المعادلين، ومن الدقة ما يتعلق بماهية (الشر، الكذب، الأخلاق، الدين، الشعر، الجمال، الفن، الصدق...)، هذه العناوين وغيرها التي لم نجدها عند أصحاب المقولات السابقة إلا بتناول تجزيئي فاقد للكلية المعرفية الإسلامية التي تشمل الفن مقرونا بالعقدي والفكري وبالمتغير النسقي أيضا.

إن الأخلاق والشعر والكذب والنكد والصدق عناوين لمصطلحات لا ترد إلا بالتجزيئ المذكور الذي يعني أن الخلق -مثلا- منجز لفظي يبديه الشاعر في علاقته بالآخر الممدوح أو الموصوف أو المحبوب، أو بالآخر المتلقي الذي لا يرصد إلا الملفوظ في إطار علاقة التلقي التي تفتقر إلى الاستبطان العميق للتجربة النصية، وأن الخير والشر.. كذاك، وأن الدين أحكام وعبادات ومعاملات لا صلة لها بالإبداع الذي يتجاوز كل ذلك بمساحة تضمن حضوره في العالم مميزا ببلاغة ترمي به في عالم التأويل المؤيد بالخيال.

والحق أن القضية غير ذلك؛ فالعناوين والمصطلحات السابقة لا تدرك بسهولة يؤيدها الظاهر من القول كما تؤيدها القراءة النقدية التقبلية التي اكتفت -فيما يبدو- بتلقي المصدر النسقي المؤسس للمقولات النقدية اعتقادا منها أن الملحوظات التي ذكرناها (الخير والشر) قد صيغت مفاهيمها نهائيا، وأنها حددت بنسق وحيد لا يمكن العثور على تفاصيله إلا في العصر الجاهلي في علاقته بالإسلام.

١- تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، د.إحسان عباس، ص ٢٨٨.

إن القضية عميقة أساسها الحقيقة الكونية نفسها التي تعني أن الإبداع موصول بماهية الإنسان نفسه الذي لا تتحقق إنسانيته ولا يتوفر فيه شرط الاستخلاف إلا بالعمق الذي تتواجد فيه كلية الإبداع والفكر بكلية الحياة، فلا يعقل إذن أن نرى الإبداع بتجزيئ يضمن حضور الخير في الظاهر ويلغيه في الخفي،كما لا يعقل إطلاقا أن نلج عالم الإبداع، أو الشعر تحديدا على أنه نكد بابه الشر،إنه ليس من تفسير لهذه الإشكالية سوى وقوع أصحابها في إشكالية الظاهر الذي أفقدهم السير في الدروب النسقية المعقدة التي تستلزم حضور الدرس النقدي بوعي يؤول إلى إدراك المتغير المعرفي الحاصل في زمن الإسلام.

ولا ننسى –ونحن نتحدث في هذا المجال المعقد– أن نذكر أن بعض النقاد والفلاسفة المسلمين الأولين قد تناولوا بعض جزئيات الإشكالية الخاضعة للشعر أو الإبداع في علاقته بالدين، ومن الجزئيات ما يتعلق بالصدق أو الكذب؛ حيث حاولوا أن يرفعوا التناول إلى مستواه التأويلي الذي يبعد اللفظ عن الظاهر، ومنهم: الجاحظ وابن طباطبا وابن حزم وابن سينا، فكثير من هؤلاء «لا يعتدون بالشعر إلا إذا كان متخيلا، إذ إن الشعر –كما يقررون– تخييل، والتخييل لا نظر فيه إلى صدق أو كذب بل إلى انفعال النفس به من غير روية وفكر واختيار»[١]، يقول ابن سينا: «إن الشعر هو كلام مخيل.. والمخيل هو الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار، وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسانيا غير فكري سواء كان القول مصدقا به أو غير مصدق به»[٢].

ونعود إلى المقولات القيمية السابقة لنؤكد أن الدارسين الأولين قد تعاملوا معها بتجزيئ أصاب بنية النقد فيها، وبذلك التعامل خسرنا ماهية الإبداع

١- النقد الأخلاقي ،نجوى صابر ،ط١، دار العلوم العربية، لبنان ١٩٩٠م، ص ٧١.

٢ – الشفاء (المنطق والشعر) ابن سينا، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٦م، ص ٢٤.

التي رجوناها مؤسسة بكلية معرفية تضمن حضور الأدب بالرؤية الإسلامية في الأولين هذا الحضور الذي لم نجده إلا باستحياء نسقي لا يعكس أبدا قيمة ما بلغه المسلمون في القرون الزاهية من تقدم.

لقد تحرك الناقد العربي القديم -رغم جهده النقدي الجيد- في إطار نظام معرفي محكوم بقيمة اللفظ والمعنى والجودة والرداءة والصدق والكذب والخير والشر، وكلها ثنائيات الظاهر الذي لم يسعف النقاد في تفجير طاقاتهم النقدية والبلاغية، ونخشى أن تكون الثنائيات محكومة بنقد استند أساسا إلى المقدس في إطار فهم ظاهري بعيد عن سلطة التأويل التي تمنح الأدب فضاءه الدلالي الواسع.

وكذلك فعلت العقلية العربية المعاصرة التي تجاذبتها الثقافات والمذاهب والاتجاهات فأوقعتها في مفارقات بعضها مضحك، ومفاده أن المقولات النقدية الموروثة مسلمات وثوابت لا يجوز تجاوزها أو الخوض في إنياتها، فالدين بمعزل عن الشعر وأعذب الشعر أكذبه، والغريب أن يتحدث هؤلاء بالمسلمات في زمن المتغير أو في زمن الانقطاع المعرفي الذي اختاروا سبله، وليس من تفسير للغرابة سوى ما يتعلق بالمفارقة التي تعني أن الموروث ثابت ما لم يخالط الإسلام الذي يجب أن يكون بعيدا عن صيغ الإبداع.

وفي العقلية استثناء بنقاد ومبدعين حاولوا الاقتراب من الخطاب الفني المؤيد بالقرآن لكن المحاولة -على الرغم من جديتها- بحاجة إلى الجديد الذي يضمن حضورها فاعلة في الواقع من حولها، والفاعلية تعني -أساسا- الإمساك بإيجابيات القراءة التي تؤول إلى فعل خلاق يقرب النسق من مصادره المعرفية، تلك المصادر التي تعمل هنا في إطار المتغيرات الحضارية التي تكشف يقينا عن ماهية الإبداع الذي نريده، والذي يصب في دائرة الإسلام. هذا الإبداع الذي نود أن نركز فيه على وجود الشاعر الذاتي المؤيد بوجوده الإيماني الذي يسمح له بالكتابة في إطار الوجود الخاص الذي لا تملكه أنساق أخرى غير النسق الاستخلافي الذي

لا يمكن للشاعر أن يكتب الأفضل إلا به، فالشاعر الجيد هو الذي يكتب في إطار ماهيته، والجودة محكومة بمدى ما يملك الشاعر من مقدرة فنية ومن رصيد إيماني يضمن سلامة العلاقة بالاستخلاف التي تؤول حتما إلى سلامة العلاقة بالإسلام.

وبالقديم والجديد وجدنا الدوائر النقدية العربية في علاقتها بالقرآن الكريم على الشكل الآتي:

أ- آيات الشعراء (تفسير ونقد الظاهر).

ب- الدين بمعزل عن الشعر...(مقولات نقدية مؤيدة بخطاب إسلامي بحاجة إلى نقد وتعديل).

ج- الأدب تصوير إسلامي للوجود (تصوير بحاجة إلى نسق معرفي مشروط).

هذا ملخص ما أنتج، وهو الملخص الذي يحتاج إلى إضافات موكولة بقراءة نبذلها بالآتي:

١- إعادة قراءة آيات الشعراء وغيرها من الآيات المرتبطة بها بوحدة موضوعية قراءة نقدية واعية نستطيع أن نصل بها إلى مفهوم فني نضمن به سلامة النسب (الأدب الإسلامي)، كما نضمن ماهية الأدب وأصالته، فآيات الشعراء ممتدة في الأزمنة، كما هي ممتدة في المفهوم، فلا يعقل إذن أن نحبسها في فريقين من الشعراء أحدهما مع الرسول -صلى الله عليه وسلم- والآخر ضده أو نجعلها في دائرة المقارنة المغلقة بين شاعر مسلم وآخر غير مسلم.

٢- فهم النسق العقدي والنقدي للمقولات السابقة فهمًا سليمًا يقودنا إلى معرفة الزمن الذي أنتج تلك المقولات، ذلك الزمن الذي احتكم في إبداعه إلى صيغ المجتمع الخاضعة للتنوع الماسك بأسباب الجزيئات التي

يحضر القرآن فيها -في أغلب الأحيان- شاهدا يطوعه الناقد أو النحوي أو البلاغي لشواهد يبتغيها، ولحاجات نسقية يريدها زمانه.

٣- مراجعة تعريفات الأدب الإسلامي التي أنتجها الخطاب النقدي في القرن العشرين، والمراجعة ملحة بمؤسسة تضمن تكاملا ينجزه مجموعة من النقاد والمبدعين.

٤- بسط ثقافة بديلة سائلة مؤيدة بفقه الواقع، فالحاضر من الثقافة لا يفيد، أو هو ترقيع كالذي وقع فيه بعض أعضاء رابطة الأدب الإسلامي حين ألفيناهم بمزدوج أفضى إلى دمج الطيب بغيره.

إن الذي ينتج الأدب الإسلامي هو المستوعب للتعقيدات السابقة المؤيدة بشروط الفعل، ودون ذلك نسقط في العام الذي لا نصل به إلى أي شيء، وبذلك نكرر ونقرر أن الذي ينتج الأدب الإسلامي ليس الشاعر الذي يكتب قصيدة أو قصيدتين تجود بهما مناسبة ما، وليس هو الناقد الذي يحاول صياغة النقد في إطار رد الفعل، بل الدارس الذي يقبل على المشروع بالكلية المعرفية التي تتشقق من معارف تملكها أجيال تقرأ إنيات الإسلام وتفهمها.

الفكر والفن بين رؤيتين: إسلامية وأخرى حداثية ذات بعد إبستيمولوجي تغريبي:

إن الكلام عن الإثنية المتداخلة بسياقات وظيفية عديدة (الفكر، الفن، الإسلامية، الحداثية) يحيل أساسا إلى قصد معرفي نريده كي نتبين به قيمة ومستوى المنجز الذي بلغه أهل الأدب الإسلامي بموازنة تنطلق من مدلولات فكرية في إطار الثقافة الواحدة (الثقافة العربية)، كما نرصد به الانقطاع الذي صار سمة جوهرية في مسارات الأدب العربي المعاصر ونقده؛ حيث ألحق الضرر بالكل حين آل بهم إلى المختلف الذي مارسوا به الأدب والفكر على السواء. إن بنية المعرفة في العالم العربي في النصف الثاني

من القرن العشرين وفي نهاياته بصفة خاصة تبدو بإبدالين أو بإبدالات متنافرة لا تعايش بينها، وإن حاول البعض أن يمسك ببعض أسباب التجاور الرجراجة التي انقطع متنها في واقع الأمر.

إن اللقاء بين حداثة حمل لواءها أدونيس وصحبه وبين رؤية إسلامية أنجزها الخطاب الإسلامي في القرن العشرين صعب، وإن الخوض في مجالات التداخل والتشارك غير وارد إلا فيما يتعلق بقراءات ناقدة يبديها طرف واحد تجاه الطرف الآخر الذي يرفض أن يسأل عن هويته الماثلة في الإسلام، أو أنه يسأل عنها في إطار ما سأله الآخر.

فحديثنا لا يتعلق هنا بالمشترك الذي تحدده مجالات التأثر والتأثير بقدر ما هو حديث عن موازنة تثبت حضور طرف بقوة دون الطرف الآخر في حقل الدراسات النقدية المؤثرة في العالم العربي، هذا الطرف الحاضر هو الحداثي الذي اشتغل بالآليات المنهجية المؤيدة بالمتغيرات الحضارية والفنية التي حصلت في العالم العربي فأعلن بها حداثته التي هي في أصلها حداثة الآخر، وفي التالي موازنة بين إبدالين أحدهما إسلامي الرؤية أما الآخر فبنيته الثقافة الغربية:

أ- الإبدال الحداثي: ونعني به التجديد أو التحديث بتجاوز العصر، أو هو العمل بالمطلق المؤيد بالقطيعة الإبيستمولوجية، والإبدال بهذه الماهية صيغة منهجية ومعرفية غير واعية، كما هي الصيغة الأفقية التي امتدت في العالم العربي في غفلة من التحديث النابع من الذات، هذا التحديث الذي لم يقع بعد، والذي لم يبلغ العرب أسبابه التي تؤهلهم للدخول إلى حداثة معنونة بالذات، ومؤيدة بالتفاعل الإيجابي مع العالم، ونشير هنا إلى ما كتبه بعض الحداثيين العرب من شعر ومن مقولات نقدية معنونة بالحداثية، هذا المكتوب الذي لا يعدو أن يكون نقلا عن الآخر في إطار تأثر معرفي أقعد الحداثي العربي عن إنتاج أسئلته؛ إذ الحداثة سؤال معرفي أولا وآخرًا.

ب- الإبدال الإسلامي: وهو النسق المفترض الذي يمكنه أن يحمل ثقافة الإبدال الخاضع لإنيات الذات، فالأدب الإسلامي إبداع مرتبط بشبكة معقدة من العلاقات القيمية التي يقيمها مع الواقع، ولعلها العلاقات الأساسية التي تمنح الأدب الإسلامي ماهية وجوده.

وفي الموازنة نؤكد أنه لا لقاء بين الإبدالين، وأن مجموع ما أنجز لا يدل أبدا على تجاور حدث بين النسقين المذكورين وإن وجد التجاور في السابق أو في النصف الأول من القرن العشرين بين الأدب بالصيغة الإسلامية وبين المدارس الأخرى (الإحيائية، الرومانسية، المعاصرة، الواقعية)؛ فسياق المدارس المذكورة لم يخرج عن الكلي العربي الإسلامي ورؤاها ممتدة في ضمير الأمة وفي أنساقها الثقافية وإن خضعت للمتغير طبعا، ولا ننسى -ونحن نتحدث عن العلاقة بين الإسلامية والمعاصرة- أن نذكر أن خللا تراتبيا قد حصل في النظر إلى المعاصرة والحداثة؛ إذ المفروض في المعاصرة أن تكون هي الأقوى وهي الأجدر بالنسب إلى ضمير الإبداع العربي المعاصر على الرغم مما فيها من خلل منهجي أصاب بنية النسق المعرفي فيها في بعض الأحيان، لكن -ونظرا لتهافت إعلامي مصحوب بتهافت فكري ونقدي- صار الخطاب الحداثي أقوى وأكثر حضورا في مساحة النقد العربي في النصف الثاني من القرن العشرين.

إن الموازنة بين خطاب المعاصرة وخطاب الحداثة تؤكد ماهية الفرق في الخطابين في علاقتهما بالواقع العربي بل وبالمتلقي من حولهما، ذلك المتلقي الذي لم يتجاوب مع خطاب الحداثة إلا باستثناءات ساعدت بعض وسائل الإعلام في العالم العربي على حدوثها، وسبب العدم قطيعة معرفية تكون قد حدثت بين متلقي يرغب في إبداع بالأنا ونقاد ومبدعين يمارسون الأدب بصيغ الاستعارة.

ونعود إلى الموضوع لنذكر أنه لا يهمنا كثيرا الحديث عن الموازنة بين النسقين الحداثي والإسلامي، فالفرق بين الاثنين معلوم، ودلالات المسافة

المعرفية القائمة على الانقطاع بينهما واضحة، وأبحاث أخرى قادمة مرجوة بموازنة كفيلة بالإجابة عن عمق الانقطاع وعن أسبابه الثقافية، لكننا نريد فقط أن نبين قيمة ما أنجزه أهل الأدب الإسلامي في علاقتهم بالحداثة العربية مع مفارقة حضارية تبدو وبفرض سائل مفاده أن أهل الأدب الإسلامي ينطلقون من جماليات محورها الذات العربية الإسلامية التي يفترض فيها أن تؤجج فيهم عناصر الفن وتجعله قويا ومتينا، كما تجعل العلاقة بينهم وبين المتلقي العربي قائمة، ونسأل: هل تجسد المفترض، وهل غدا حاضرا ومؤثرا في مساحة الأدب والنقد في العالم العربي؟

وبالفرض السائل نسأل عن ماهية الإبدال الحداثي وعن مساحة حضوره في الواقع الثقافي في العالم العربي، هذا الإبدال الذي نجده عند ثلة من النقاد والدارسين العرب الذين وقعوا في الإشكال المعرفي الذي شتت الجهد الإبداعي والنقدي عندهم وجعله عائما في الأزمنة المعرفية دون قرار، فهم يعتمدون الشاهد الحداثي العربي في إطار اغتراب الذات، ويلجأون أحيانا إلى التراث العربي الإسلامي لكن بعمل تزييني قد لا يشكل إلا اللحظة الفنية أو النقدية التي سرعان ما تستيقظ لتعود إلى أصلها النسقي المنقول.

والجواب أن الخطاب الحداثي هو الحاضر، وأن الحضور فوقي تجسده أخطاء حضارية آلت إليها الأمة في علاقتها بالأمم من حولها، وأن الحضور مؤيد بعمل مؤسساتي خاص خاضع للمفاجأة التي باغت بها الحداثيون المبدع العربي الغارق في متغيرات القضايا (الاستعمار،الاستقلال الناقص،ضياع فلسطين،مشكلة الحرية،هزيمة ١٩٦٧م، إشكالية الحاكمية، المدنية العربية وصيغ التخلف ... إلخ). لقد باغت هؤلاء المبدع والناقد والمتلقي أيضا لكن بمشروع الغير؛ لأننا نعلم يقينا أن جماعة مجلة شعر مثلا ومن تبعهم من الحداثيين العرب قد عاصروا الآخر بظمأ فكري وبفقر روحي أصاب فيهم العقل والوجدان، فجعلوا من هذا الآخر ملاذا لهم ومعادلا يرون به الحياة ويكتبون به الشعر.

فالحداثي –بما سبق– حاضر وإن مثّل الفرع أو المستثنى في ثقافة الأمة وفي إبداعها، بينما لا نجد الحضور نفسه بالرؤية الإسلامية التي يفترض فيها أن تكون الأجدر بالحضور والسبب عجز ترفده الأسباب الآتية:

أ– وقوع الحقول النقدية والفكرية –في أغلب أزمنتها– في أسر الانفعال الحركي الإسلامي الذي تعامل مع هذه الحقول بريبة أو بإهمال وجحود، والسبب عجز في البنية العقلية للمنفعلين الذين لم يستطيعوا وعي الإسلام نفسه، وشواهد من النصف الثاني من القرن العشرين دالة على ذلك، وفيها أننا لا نستطيع أن نقيم العلاقة مع المتلقي بمحاضرة أو بندوة نتحدث فيها عن الأدب والنقد بالصيغ الإسلامية إلا بمعوقات أبطالها إسلاميون يعلنون في الغالب أن الأدب عبث، وأن الحل في شواهد عينية آنية خاضعة للخطاب الإسلامي المنفعل، وفي العنصر ذاته نذكر أن هؤلاء المنفعلين قد التقوا تماما مع أولئك الدارسين العرب الخاضعين لهوى الغرب في أنهم كانوا سببا أساسيا في المعوقات التي حدثت للأدب والفكر بالرؤية الإسلامية وإن اختلف المنهج والقصد.

ب– الانحطاط الذي أصاب العقلية العربية الإسلامية في أزمنتها الممتدة التي شملت النصف الأول من القرن العشرين وما قبله حتى سقوط بغداد ورحيل المسلمين من الأندلس، وتقلص المساحة الفكرية والجغرافية للدولة الإسلامية، فبذلك ساد الضعف، وبذلك كانت الذهنية العربية الإسلامية التي عجزت عن امتلاك العناصر الذاتية الكفيلة بإنتاج الأدب والنقد بصيغ الذات.

ج– إشكالية الفوقية التي وجدناها في دائرة الأدب الإسلامي،هذه الدائرة التي لم تستطع أن تقيم العلاقة السليمة بالمتلقي وبالواقع من حولها، بل وبما يضمن التواصل بين أعضائها العاملين بها.

إن الدوائر الأدبية والفكرية العربية ستخسر كثيرا حينما لا تجعل العلاقة

الحميمة قائمة بينها أولا وبينها وبين المتلقي ثانيا، ويبدو أن دائرة الأدب الإسلامي قد وقعت في ذلك،أو في جزء منه حينما تعامل بعض من فيها مع بعضه بفتور دال على فوقية سببها ضعف الإيمان أولا، وضعف النسق المعرفي المؤيد بالرؤية الإسلامية ثانيا، والتعامل حاصل ثانيا مع المتلقي الذي لم يستطيعوا أن يصلوا إليه إلا في إطار ضيق محدود المشترك فيه هو الهم الإسلامي، أما الذي لا يملك المشترك فهو غريب عنهم، وغربته تكمن في لاوعيه بالأدب المعادل (الإسلامي) الذي لم يستطع به أهله إتقان سمات اللقاء.

وخلاصة الأمر في حديث الحضور أن المرجع في الدراسات الأدبية والنقدية عليل، وأن الإبدالات المجربة عاجزة عن بلوغ المبتغى، وأن البحث عن البدائل التي لا تلغي الآخر ولا تقاطعه واجب، وأن السؤال الأدبي بصيغة الذات هو الأغنى، وأن الدارسين العرب سيراوحون في المكان والزمان حينًا من الدهر إذا لم ينتبهوا إلى تحولات تمليها ذواتهم التي لا تكون إلا بوعي تام بالمتغيرات التي تحدث في الآن مشفوعة بما عندهم من أصول معرفية إيجابية خاضعة دوما للنقد والمراجعة.

سلسلة إصدارات روافد

١- الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة.

د.عبد العزيز برغوث.

٢- عينان مطفأتان وقلب بصير (رواية).

د. عبد الله الطنطاوي.

٣- دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية.

د. محمد إقبال عروي.

٤- إشكالية المنهج في استثمار السنة النبوية.

د. الطيب برغوث.

٥- ظلال وارفة (مجموعة قصصية) .

د. سعاد الناصر (أم سلمى).

٦- قراءات معرفية في الفكر الأصولي.

د. مصطفى قطب سانو.

٧- من قضايا الإسلام والإعلام بالغرب.

د. عبد الكريم بوفرة.

٨- الخط العربي وحدود المصطلح الفني.

د. إدهام محمد حنش.

٩- الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي.

د. محمود النجيري.

١٠- ملامح تطبيقية في منهج الإسلام الحضاري.

———————— د. محمد كمال حسن.

١١- العمران والبنيان في منظور الإسلام.

———————— د. يحيى وزيري.

١٢- تأمل واعتبار: قراءة في حكايات أندلسية.

———————— د. عبد الرحمن الحجي.

١٣- ومنها تتفجر الأنهار(ديوان شعر).

———————— الشاعرة أمينة المريني.

١٤- الطـريق... مـن هنــا.

———————— الشيخ محمد الغزالي

١٥- خطاب الحداثة: قراءة نقدية.

———————— د. حميد سمير

١٦- العودة إلى الصفصاف (مجموعة قصصية لليافعين).

———————— فريد محمد معوض

١٧- ارتسامات في بناء الذات

———————— د. محمد بن إبراهيم الحمد

١٨- هو وهي: قصة الرجل والمرأة في القرآن الكريم.

———————— د. عودة خليل أبو عودة

١٩- التصرفات المالية للمرأة في الفقه الإسلامي.

ــــــــــــــــــــــــ د. ثرية أقصري

٢٠- إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامية في النقد والإبداع.

ــــــــــــــــــــــــ د. عمر أحمد بو قرورة

نهـر متعـدد.. متجـدد

هـذا الكتـاب

والمحاور محكومة برؤية موضوعية لا أثر فيها للمجاملة، ولا مكانة فيها لذاتية نقدية عليلة مرادها إقصاء الآخر أيًا كان هذا الآخر، وبالرؤية الموضوعية تناولنا مشكلات الأدب الإسلامي، وأسئلة الراهن النقدي والإبداعي التي تصب في مراجعة نراها يقينية في قرن جديد سيحضر يقينا برؤى وبإبدالات جديدة، وبالرؤية الموضوعية كان الحديث عن أدبية ورسالية نراهما أساسيتين في إبداع وفي نقد لا يثمران إلا بالمعرفي الذي يمتاح من صيغ الأمة ومن عناصر كينونتها التي من أهمها: العنصر العقدي والعنصر الحضاري والعنصر الفني، فبذلك تكون الأدبية، وبغيره تغدو الأدبية سرابًا، أو هي أدبية المفارقة التي تخضع لنقد ولإبداع ظاهرهما موسوم بالعربي وبالإسلامي، أما الباطن المؤيد بعين الحال.. فمختلف.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية
www.islam.gov.kw/thaqafa

الإصدار: 22



أضواء على الرواية الإسلامية المعاصرة

د. حلمي محمد القاعود

إسهام


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET



أضواء على
الرواية الإسلامية المعاصرة

د. حلمي محمد القاعود

الإصدار: 22 (أكتوبر 2009م / شوال 1430هـ)

د. حلمي محمد القاعود:

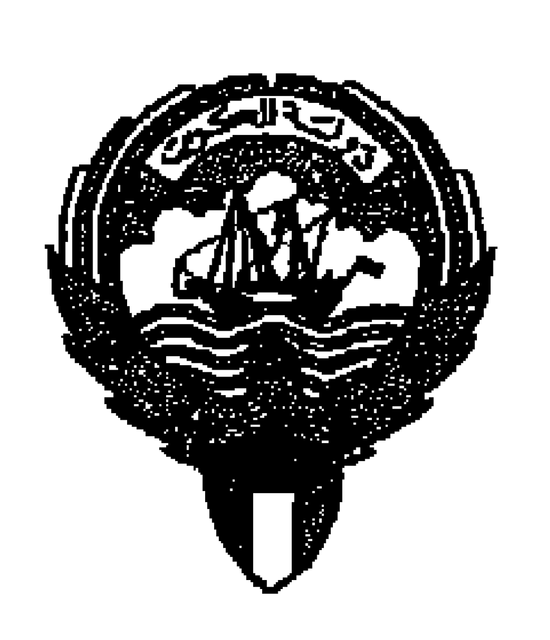
من مواليد مصر سنة 1946، حاصل على الدكتوراه في النقد والبلاغة والأدب المقارن، عمل أستاذا للتعليم العالي بالعديد من الجامعات بمصر والمملكة العربية السعودية، وهو عضو مؤسس باتحاد كتاب مصر، ورابطة الأدب الإسلامي العالمية.

له مؤلفات عديدة، منها: «النقد الأدبي الحديث: بداياته وتطوراته»، و«الأدب الإسلامي: الفكرة والتطبيق»، و «تطور النثر العربي الحديث»، و «الحداثة العربية: المصطلح والمفهوم»، و«في رياض النبوة» وغيرها...



نهر متعدد ... متجدد

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام النوعي في إثراء المحيط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات دورية وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

قطاع الشؤون الثقافية

إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة - رمز بريدي: 13001 دولة الكويت

الهاتف: 22487310 (965+) - فاكس: 22445465 (965+)

نقال: 99255322 (965+)

البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

موقع «روافد»: www.islam.gov.kw/rawafed

الطبعة الأولى – دولة الكويت

أكتوبر **2009**م / شوال **1430** هـ

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

الموقع الإلكتروني: **www.islam.gov.kw**

تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع: **2009 / 367**

ردمك: **978-99906-952-7-4**

فهرس المحتويات



تصدير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

لقد كان الإصدار العشرون من مشروع «روافد» الذي حمل عنوان «إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامية في النقد والإبداع» مناسبة للإشارة إلى الوعي المبكر لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت بأهمية الأدب في تشكيل الرؤى والأذواق والسلوكات،وهذا ما يفسر مبادرتها إلى نشر مجموعة من الإصدارات في الشعر والقصة والرواية والتنظير الأدبي، وهي، حين تباشر ذلك، تأسف لبقاء الشأن الأدبي بعيدا عن المؤسسات الرسمية المعنية بالشأن الإسلامي، بينما تكشف الوقائع عن عمق التأثير الذي يخلفه الأدب في ذوق الإنسان وفكره وسلوكه.

وهذا كله يجعل أمر رعاية الأدب في حكم القضايا التي لا يتم الواجب إلا بها، استنادا إلى أن ما يتشربه المرء من معتقدات ومفاهيم وتصورات، وما يقدم عليه من مواقف وجودية وحياتية ونفسية إنما هو انعكاس لما يستمده من الفنون والآداب، وبالتالي، فإن تصحيح تلك المعتقدات والمفاهيم والتصورات مشروط بتصحيح وضع الأدب وصورته وموضوعاته، إذ ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب، كما هو مقرر عند علماء الأمة.

واستمرارا في منهجية التحسيس بأهمية الأدب ودوره، فإن إدارة الثقافة الإسلامية تقدم، اليوم، على نشر كتاب «أضواء على الرواية الإسلامية» للدكتور حلمي محمد القاعود، وتجعله مناسبة لإبراز البعد القيمي التي يحمله فن الرواية ، فهو ملتقى لتجاذب الآراء والمواقف ، ومجال خصب للتدافع بين قيم الخير وقيم الشر، وهو تجسيد حي لأثر ما يؤمن به الإنسان في واقعه النفسي والأسري والاجتماعي.

وهو، باعتماده على أساليب الخيال والتشويق والحبكة والصراع ، قادر على الإقناع بأسلوب جذاب ، ناهيك عن براعة الوصف والرسم للملامح

الشخصيات الداخلية والخارجية على حد سواء...

ولعل هذا ما يفسر إقبال الناس، من مختلف الحضارات والثقافات واللغات ، على الاهتمام بفن الرواية ، والإدمان على قراءتها، وهو ما يفسر كثرة مبيعات الأعمال الروائية مقارنة بالأعمال العلمية والفكرية.

ولا تقتصر أهمية كتاب «أضواء على الرواية الإسلامية المعاصرة» للدكتور حلمي محمد القاعود على أنه يلقي الأضواء على هذه الأهمية، بل إنه يمتد بصره النقدي والتحليلي إلى الكشف عن خصوصيات الرواية الإسلامية المعاصرة، وذلك من خلال تحليل نماذج روائية لمبدعين اختاروا الكتابة الأدبية وفق الرؤية الإسلامية المتوازنة.

ومن العناصر القوية في الكتاب أنه لم يقتصر على الروائيين الرواد في ساحة الأدب الإسلامي، بل حرص على تتبع تجارب روائية مغمورة، لم يكتب لها الشهرة ، لأسباب موضوعية يعرفها أهل الأدب تحديدا،لكن عدم شهرتها لم تمنعه من التنقيب عنها والكشف عن خصوصيات عوالمها الفنية وقضاياها المضمونية.

فاقتصر ، بالنسبة إلى رواد الرواية الإسلامية، على د. عماد الدين خليل، في روايته الأخيرة « السيف والكلمة»، ثم شرع في تحليل روايات لكل من علي أبو المكارم وعبد الله بن صالح العريني ومؤمنة أبو صالح وحمزة محمد بوقري.

وقد أتاح له تحليل تلك الأعمال الوقوف على العديد من القيم الحضارية والإنسانية من مثل العلاقة بين الغرب والشرق والهوية والعلاقات الإنسانية وحب الوطن والثبات على المبدأ .

ود. حلمي محمد القاعود خبير بتاريخية الرواية الإسلامية وفنيتها، وهو أهل لأن يرسم لها خريطتها بمختلف تضاريسها وبيئاتها الزمنية والمكانية، وله أعمال نقدية سابقة تبرز متابعته الدقيقة لما يصدر من أعمال روائية

بالمشرق والمغرب على حد سواء.

وتأتي إسهاماته في نقد الرواية الإسلامية لتحقق توازنا في الساحة النقدية، ذلك أن الغالب على النقاد أن يتناولوا الشعر الإسلامي بالدرس والتحليل، وقلما يلتفت إلى فن الرواية ، نظرا إلى ما تحتاجه هذه الصنعة من إتقان للمناهج النقدية المعاصرة .

لقد صار في عرف الإجماع أن الرواية فن يكتسح مملكة الشعر، ويحقق له مكاسب متنامية في الاهتمام الأدبي العام، حتى أضحى من المألوف سماع عبارات من مثل «الرواية ديوان العصر الحديث»، وإذا كان الوضع كذلك، فالأجدر بالمبدعين أن يلجوا هذا العالم الفني ، والأجدر بالنقاد أن يعتنوا بتحليله ونقده ، وقد جاء هذا الكتاب ليلقي الضوء على المستويين معا، تعريفا بالمبدعين الروائيين، وتحليلا لأعمال روائية تمثل علامات في طريق الرواية الإسلامية المعاصرة.

ويسر إدارة الثقافة الإسلامية أن تقدمه إلى جمهور القراء الكرام، إسهاما منها في إثراء المحيط الثقافي والفكري والأدبي... وتذكيرا بأهمية الأدب في نشر القيم وتشكيل الوجدان.. وتوجيه الناس...

والله الموفق للفلاح



مقدمة

حمدًا لله، وصلاة وسلامًا على رسوله الكريم، المبعوث رحمة للعالمين، وصلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين، وبعد:

فما زالت تلح قضية تقديم الأدب الإسلامي من خلال نماذجه الإبداعية، قبل الحديث عنه نظريًا؛ إذ إن بعض الناس يجبهونك بالسؤال فور أن تحدثهم عن الأدب الإسلامي، أين هو الأدب الإسلامي؟

السؤال له خبئ، خاصة في أيامنا التي اختلطت فيها الأمور، وتعقدت المشكلات، وصار «الإسلام» نفسه موضع اللمز والهمز من قبل العديد من الجهات والدوائر.

فالإسلام هو الإنسانية، وهو الحضارة.. أهدى البشرية قبل أن يكون لأصحاب هذه اللمزات والهمزات وجود، معنى الإنسانية، وجوهر الحضارة، وعلمها كيف يكون الإنسان إنساناً ..

وقد تأثرت أمتنا، من خلال نخبها الهشة بالأكاذيب والخداع والمكر، واصطكت مفاصلها أمام شراسة الافتراءات والأباطيل، لدرجة التفريط في الثوابت والأصول، خوفًا وهلعًا ورعبًا.. وما كان ذلك ليحدث لو عرفت هذه النخب طبيعة الإسلام الحقة، وفهمت مقاصده، وتشبعت بمبادئه وقيمه..

لقد نفرت هذه النخب من الإسلام، ومن كل ما يمت إليه بصلة، وكان لذلك أسباب ودوافع لا مجال هنا لتناولها، ولكن بعضها عبَّر عن نفسه بصور شتى، وخاصة فيما يتعلق بالأدب الإسلامي، حيث زعم بعضهم أن «أسلمة الأدب» تجعله أدبًا طائفيا، أو أن الأدب لا علاقة له بالدين!!

وهذا الزعم، وغيره، ينطلق من نقطة الإحساس بالدونية أمام الآخر، والقصور في معرفة الذات ومعطياتها.. ونسي القوم أن الإسلام لا يمكن أن يكون طائفيًّا؛ لأنه يؤمن بالرسل والأنبياء جميعًا، فالآخر هو الطائفي، وهو المحدود، وهو المحلي.. أما الإسلام، فهو عالمي النزعة، إنساني الامتداد،

يسع الناس جميعًا في منظومته الرائعة.

أيضًا، فلا يوجد أدب دون عقيدة أو فلسفة يقوم عليها. الأدب الأوربي، والآداب العالمية تقوم على فلسفات ومعتقدات.. حتى الملاحدة، يصدرون في آدابهم عن تصورات وعقائد تقوم مقام الدين والفلسفة.

الأدب الإسلامي ليس طائفيًا، وليس بدعًا في ارتباطه بالدين.. فهو قائم منذ جاء الوحي إلى نبيه صلى الله عليه وسلم؛ حيث تغيرت الرؤية وتبدل التصور، وتغيرت العقيدة، فور انتصاره على الشرك والوثنية!.

ولعلي من خلال النماذج التي يضمها الكتاب أرد بطريقة ما على السؤال الذي له خبئ: أين هو الأدب الإسلامي ؟

إن هذا الكتاب يضم مجموعة من الدراسات التطبيقية على بعض الروايات التي تنطلق من الرؤية الإسلامية أو تتطابق معها، وبلغ بعضها فنياً ذروة الأداء والتعبير، مما يعني أن الأدب الإسلامي في الرواية المعاصرة، فضلا عن الشعر والأجناس الأخرى، موجود وقائم، وله أدباؤه وشعراؤه الذين يبدعونه من خلال رؤية إسلامية ناضجة.

وإذا كان الشعر الإسلامي المعاصر يحظى بأغلب الاهتمام إبداعًا ونقدًا، فإنه يحدوني الأمل أن تحظى الرواية والأجناس الأخرى ببعض الاهتمام، فطبيعة العصر الذي نعيشه، والمشكلات التي تعانيها الأمة تقتضي تنويع الأجناس الأدبية؛ لمخاطبة أكبر قدر من الناس. إن مسلسلة تلفزية ناجحة تؤثر في الجمهور بصورة أقوى من عشرات الكتب شعرًا ونثرًا، وهو ما ينبغي أن يتنبه إليه دعاة الأدب الإسلامي، حيث صارت الدراما فنًا يسبق بقية الفنون، وصارت الصورة أقوى من الحروف.. وأعتقد أن الرواية والقصة والمسرحية أساس مهم للدراما المصورة.

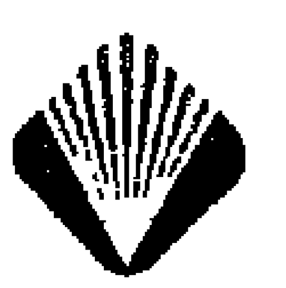
لقد حاولت منذ زمان أن أتتبع فن الرواية الإسلامية، وكتبت العديد

من الدراسات حولها، كما نشرت كتابين (الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني)، و(الرواية الإسلامية المعاصرة) بهدف الاهتمام بفنون السرد، وإعطائها دورًا ملموسًا في حركة الأدب الإسلامي.. وهاأنذا أقدم هذا الكتاب آملا أن يكون إضافة إلى ما سبق، وتجديدًا للدعوة والاهتمام بالرواية والفنون الأخرى.

قراءتي للروايات في هذا الكتاب، تسير وفق منهج تحليلي، يحاول فهم عناصر النص ومعطياته، مع اهتمام ملحوظ بجانب الصياغة، الذي أهمله معظم النقاد في عصرنا، إدراكًا لأهميته في الأداء والتعبير..

وسوف يلاحظ القارئ الكريم أن الروايات موضوع هذا الكتاب تناقش القضايا الكبرى التي تهم الأمة وتشغلها على المستويين المحلي والعالمي، وكثير منها يجعل العلاقة بين الشرق الإسلامي والغرب الحداثي محورًا أساسيًا، هذا كله ليرى من يتساءلون: أين الأدب الإسلامي ؟ نماذج أدبية رفيعة تجاوزت اللغو والثرثرة والموضوعات الهامشية لتحتشد من أجل مستقبل أفضل للإنسان المسلم والإنسان بعامة.

أسأل الله العون والقبول.. وصلى الله وسلم وبارك على نبينا الكريم محمد بن عبد الله، وعلى أبويه إبراهيم وإسماعيل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



الفصل الأول

صراع الأمانة والخيانة
في رواية «السيف والكلمة»

- ١ -

«عماد الدين خليل» من مواليد مدينة «الموصل» الشامخة عام ١٩٣٩م، التي واجهت على مدار التاريخ أحداثا كبرى غيّرت مسيرة الأحداث في العراق كله بل في الدولة الإسلامية كلها، وهي اليوم تقوم بالدور ذاته في مواجهة الأحداث الجسام الحديثة. وقد كتب عنها عماد الدين خليل أعمالا إنشائية عدّة، فقد عمل بها معظم الفترة الماضية من حياته، وكان أمينًا للمتحف الحضاري بها، وتركها منذ سنوات بعد سقوط بغداد في قبضة الاحتلال، ليعمل في بعض الدول العربية أستاذًا جامعيًا في تخصصه الدقيق وهو تاريخ العصور الوسطى.

وتتوزع موهبة عماد الدين خليل في ميادين عديدة، منها: تجلية التخصص، بالإضافة إلى الأنواع الأدبية الأخرى سردًا ونظمًا، فهو شاعر، وروائي، ومسرحي، وكاتب مقالة وخاطرة، ومؤلف في القضايا المعاصرة التي ترتبط بالإسلام والمسلمين من الناحية الحضارية. وكانت له تجربة روائية سابقة، تمثلت في روايته «الإعصار والمئذنة»، وقد صوّر من خلالها بعض ما مرّ به العراق من أحداث في عهد «عبد الكريم قاسم»، ولأنها كانت التجربة الروائية الأولى المنشورة، فقد عانت من سلبيات التجارب الأولى، وبقي لها إيجابية الغرض النبيل، وقد كتبت عنها دراسة مطوّلة ضمن كتابي «الرواية الإسلامية المعاصرة».

وتأتي رواية «السيف والكلمة»[1] لتغوص في أعماق التاريخ، وتسجل سبقًا حقيقيا في التعبير عن محنة احتلال العراق عام ٢٠٠٣م، من خلال استعادة ما جرى في الغزو المغولي الذي أسقط الخلافة الإسلامية في بغداد عام ٦٥٦هـ. إنه لم يشر بكلمة واحدة إلى الغزو الراهن، ولكن كل سطر في الرواية يذكر به ويعلن عنه ويشير إليه، بل إن العنوان (السيف والكلمة)،

١- د. عماد الدين خليل، السيف والكلمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ٢٠٠٧م.

والاقتباس الذي وضعه في مفتتح السرد للناقد الإيطالي «بندتوكروتشه» (التاريخ كله تاريخ معاصر)، يؤكدان على حضور الغزو بأبعاده الإجرامية التي عرفها أهل بغداد في القرن السابع الهجري، مع الفارق في وسائل الوحشية وأساليب المتوحشين.. ومجيء الرواية في السياق التاريخي كان أكثر نجاعة وتوفيقًا في معالجة الواقع الراهن، بل أكثر تأثيرًا أيضًا!.

لقد اختار الكاتب ثنائية «السيف والكلمة» مرتكزًا لإنشائه الروائي، انطلاقًا من أهميتها، بوصفها مقابلا لما جرى في عصرنا من ثنائية (القوة والدعاية)؛ قوة الدولة الكبرى الساحقة، ودعايتها الضخمة العريضة التي راوغت كثيرًا من الناس وخدعتهم وورطتهم في تأييد الجريمة والرضا بها، بل والمساعدة عليها، دون إدراك العواقب الكارثية التي تكشفت في الأيام والأسابيع والشهور والسنوات التالية، حيث تحوّلت عاصمة الرشيد التي كانت مقصد العالم ومركزه المتحضر المتفوق في العلوم والآداب والفنون والإدارة والتجارة والزراعة والصناعة، إلى بقايا عمران وخرائب وأطلال دماء وجثث، وصفحات ضاع حبرها في نهر دجلة الخالد. لقد كانت مركز العلم وكفى، وكان يتطلع إليها الناس في كل مكان، لذا كان انكسارها انكسارًا للإنسانية كلها بأجمل قيمها وأخلاقها وطموحاتها الراقية، وكان انتصار الوحشية مثالا لأحطّ ما أفرزه الإنسان من شرور وآثام وجرائم، حضّت عليها شريعة «إلياسا»المغولية، التي تتطابق مع شريعة الغاب المعاصرة.

ومن ثم، يأتي الاقتباس عند «بندتوكروتشه» مصداقًا لتعبير الرواية عن الواقع الراهن، وإن كان من خلال التاريخ الذي يعيد نفسه، فالإعادة تعني تكرارًا محتملا، ولكن جملة «كروتشه» تفيد الاستمرار والمعاصرة، وعلى من يريد الاستفادة من الدرس أن يستفيد، فالقوة والدعاية تغريان بالوحشية والدم وتخريب الحضارة، ومن يعنيه الأمر يستطيع أن يستعد للمواجهة، وخاصة من خلال «الكلمة» وما تمثله من فكر ووعي ورؤية وتصور، وقبل ذلك من إيمان واعتقاد وروح، وهو ما جسّدته «الرواية» التي سبحت

في أعماق التاريخ قبل ثمانية قرون تقريبًا، لتكشف عن كنز «فنّي» غنيّ، نمرّ عليه مرورًا عابرًا ولا يستوقفنا إلا نادرًا، ثم جاءت «السيف والكلمة» لتدهشنا باكتشافه عبر شخصياتها وأحداثها، وتقول لنا: «التاريخ كله تاريخ معاصر»!.

- ٢ -

ينهض بناء الرواية على فصول مرقمة (أربعين فصلا)، تسردها أربع شخصيات، كل شخصية تحكي الأحداث من وجهة نظرها، وهي طريقة سردية لجأ إليها «نجيب محفوظ» في «ثرثرة فوق النيل»، و«خيري الذهبي» السوري في «ثلاثية التحوّلات»حسيبة وفياض وهشام، وسلام أحمد إدريسو المغربي في ثلاثية «العائدة»..

والشخصيات الأربع في «السيف والكلمة» تتناوب السّرد بضمير المتكلم والفعل المضارع، في إشارة لا تخفى على مضمون الرواية الذي يصف ما يجرى من وقائع تبدأ من نهاية الرواية الدامية، حيث قُتل «سليمان» والد بطل الرواية «الوليد» بقطع رأسه بوشاية من خطيب أخته «عبد العزيز» الذي انحاز إلى التتار الغزاة، وتناهى معهم في خيانة صريحة، فاقتحموا منزل «حنان» الخطيبة، وذبحوا والدها «سليمان»، وراحوا يبحثون عن شقيقها «الوليد» الذي ركب فرسه «الشهباء» وفرّ من قبضتهم متجهًا إلى فلسطين. وقد أخذ يحكي عن طريق الاسترجاع أو الارتداد الزمني، الأحداث منذ بدايتها، مصوّرًا المكان والأصدقاء والناس والهول الذي صنعه المغول الغزاة حين دخلوا بغداد بعد أن ذبحوا الخليفة، والمدافعين عنها، والناس في أرجائها المختلفة.

تبدو أحداث الرواية مرتبطة بأمرين: الأول محاولة عبد العزيز خطبة «حنان» من خلال زياراته المتكررة لوالدها «سليمان» صاحب المكتبة أو الورّاق بلغة تلك الأيام، وكانت محلات الورّاقين ملتقى لكل المعنيّين

بهموم العلم والمعرفة، وهم بحمد الله كثيرون. الأمر الآخر يرتبط بالأول، وهو الخوف من المجهول، أو الحديث عن غزو المغول وتوجههم نحو بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية!.

وفي كل الأحوال، فإن نذر الفناء تطل كالشؤم من الأفق الشرقي، تلوّح لها من بعيد، تدوم في سمائها القريبة متوعّدة بالويل. ما الذي سيحدث؟ إنه مجرد خبر قد يصدق، وقد يكذب، وقد لا تكون المسألة كلها في أقصى حالات الشؤم أكثر من هجمة موقوتة، أو حرب بين الخلافة وخصومها، وبعدها تتلاشى الهجمة، وتكفّ الحرب كعشرات، بل مئات غيرها يبقى الحصن الذي تجذّر في الأرض على مدى يزيد عن القرون الخمسة، فرح الناس ولعب الأطفال وعبث الصبية وكدح الآباء وحنان الأمهات.. يبقى المهرجان اليومي للمسرات والبهجة، استقبال الفجر الذي يطلّ على بغداد بألف وعد ووعد، ووداع الغروب الذي يلف دروبها وحاراتها وأسواقها بردائه الليلي الأملس فيدفئها ويحميها.. ولكنهم قادمون!.

هكذا تعيش بغداد فترة ما قبل الغزو الهمجي، بين الشك والأمل، بين الخوف والرجاء، وهنا يظهر معدن الإيمان، المؤمن الحق لا يحزن ولا يخاف. الحزن والخوف حالتان عابرتان، والحالة الوحيدة الباقية الدائمة القادرة على الامتداد طولا وعرضا، هي الإيمان.. قوة الروح.. الحقيقة الوحيدة الباقية وما عداها ظنون وظلال.. ومن أجل ذلك كان المؤمنون في العالم الوحيدين الذين لا يخافون ولا يحزنون.

تهيئ الرواية قارئها لما سيأتي من هول ورعب، وتتولى الشخصيات الروائية عرض المحنة التي تنقلنا من القرن السابع الهجري-دون أن تقصد- إلى القرن الخامس عشر الهجري، حيث تعيش بغداد محنتها الثانية، ومع ذلك فإنها تنظر إلى أعلى بنظرة مطمئنة تعلو على ما هو كائن تشبثًا بما سيكون.

النمل الأسود يعتصر التين والزيتون، الشائعات تتكلم عن زحف الجراد القادم من الشرق، أوشك أن يأكل بغداد، وتتبدى المواقف على حقيقتها، الخائفون المذعورون، الباردون كالجليد، المؤمنون بالقدر.. والمقاومة صفر، لا أحد من السكان يتصدى للغزاة بعد أن اجتازوا أرض الخلافة ووصلوا إلى جلولاء، وغاب جند الخلافة، وصارت هجماتهم على حافات العراق، والخليفة قاعد مستريح في قصره، وبغداد تستقبل المهاجرين الخائفين من الشرق أفرادا وجماعات، ورسل «هولاكو» الذي لا يرحم تترى على دار الخلافة في ضغط واضح، لا يترك فرصة لالتقاط الأنفاس، ورسائله الموجهة إلى الخليفة تتضمن العتاب والتهديد.. والدعوة إلى الطاعة والحضور لمقابلته في «مراغة»، وهدم حصون بغداد! ويختم إحدى رسائله قائلا: «إنني متوجّه إلى بغداد بجيش كالنمل والجراد»!.

وتنقسم الحاشية على نفسها، فلم تستطع أن تقدم للخليفة يد العون، أو تمنحه الرأي السديد لكي يضع الدفة في الاتجاه الصحيح..

ابن العلقمي (الوزير): ينصح بالملاينة، والدفع بالمال، وكان قد جعل الخطبة والسكة تحملان اسم هولاكو!.

أما الدويدار (قائد الجيش): فإنه يدعو إلى المقاومة والقبض على رسل هولاكو، الذي يواصل رسائله ضاغطًا أكثر على أعصاب الخليفة!.

يحاول الخليفة أن يردّ على «هولاكو» برسائل تهديد مماثلة، ولكن قيمتها صفر؛ لأنها بلا غطاء يجعلها صادقة، إنها تفتقد السلاح الذي يحمي الروح والقيم والمقدسات!.

وفي هذا الجوّ المشحون بالقلق والحزن لا يستطيع «عبد العزيز» و«حنان» أن يقيما حفل القران، «عبد العزيز» لا يعبأ بما يجري، ولا يهتم بما يسميه دائمًا «الشكليات» التي لا ضرورة لها، و«حنان» تعدّها من مطالب الحياة

الأساسية وأسبابها.. وتزداد الغيوم وتتكاثر، والأنباء لم تعد تسرّ، وصوت النذير لا يجد آذانًا صاغية من الخليفة ومساعديه.. ولا يوجد ردّ فعل من أي نوع كان.. هناك ما هو أنكى: الاستخفاف بالتحدي والتحقير من شأنه.. وصل المغول إلى «كرمنشاه» واقتربوا من أقاليم العراق الشرقية، فأمر «الناصر» أن يقنت الناس في الصلاة، فلما تبين أن القنوت الذي لا تسنده القوة لا يأتي بطائل، اكتفى بإرسال ثمانمائة جندي لإسناد التحالف الذي أقامته الموصل وأربيل والأيوبيون لمجابهة الغزاة.

الخليفة «المستعصم» الذي خلف «الناصر» يتميز بالغفلة وضعف الرأي، وعندما يذكر المغول في مجلسه يجيب مطمئنًا: إن بغداد تكفيني، ولا يستكثرونها عليّ إذا نزلت لهم عن باقي البلاد!! ونسى أن بغداد هي حلم المغول وهي المطلوبة، ثم إن الخليفة قطع أرزاق الجند، فلحق بعضهم بالشام وآخرون بالمغول، وفئة ثالثة لجأت إلى ذلّ السؤال في الجوامع والأسواق!. لم تجد محاولات الدويدار (الملقب بالصغير) في حسم الموقف، بعد أن كاد يحقق انتصارًا خاطفًا ضد الغزاة، فقد دارت عليه الدائرة، وتمزق جيشه، وتدفق المغول على ضواحي بغداد. وبدأ بناء الدولة يتفكك، وارتفع صوت الاستغاثة من كل مكان، وتبلور موقف «عبد العزيز» (خطيب حنان) في الحرص على ذاته، وابتعاده عن المشاركة مع الآخرين في مواجهة الهول، أو إنقاذ المركب الموشك على الغرق، وراح يفكر في القفز للنجاة بنفسه.

استولى الرعب على ملامح أهل بغداد، وأعاد تشكيلها، دفعهم سيف العدوّ إلى نسيان قيم الصبر والمقاومة التي علمتهم إياها كلمات الله..

مائتا ألف مغولي أو يزيدون قوام الجيش الغازي، فيهم عدد من أمراء المسلمين أنفسهم، والمتطوعة، والنصارى القادمون من أعماق المشرق، والجورجيون الذين يملكون خبرة جيدة في تسلق الأسوار..

استشهد عدد كبير من أهل بغداد وعلمائها ومقاوميها.. اهتزّت رؤوس..

سُلخت جلود.. تفحّمت جثث.. قُطّعت أوصال، والمذبحة ماضية إلى غايتها.. كان الغزاة يعرفون أن امتلاك بغداد يعني أنهم كسروا رقبة عالم الإسلام على امتداده، وأن الطريق أصبح أمامهم مفتوحًا إلى آخر مدى. لم يكن صراعًا متكافئًا بأي معيار..

مضى الطاغوت المغولي يحصد الرؤوس هنا وهناك، منجله الحاد كاد يجول في دروب الكرخ وأزقتها وعند أسوار الرصافة وأبراجها، فلا يُبقي عنقًا يخفق بالحياة، تكدّست الجثث في كل مكان، وفغمت روائحها الأنفاس..

تحوّل الكرخ إلى مقبرة يُخيّم عليها السكون، والذين بقوا في دورهم كانوا أشباحًا لا تملك دمًا أو لحمًا.. استنزف الخوف والجوع وانتظار المجهول آخر ما فيها من حياة. أحكم الغزاة قبضتهم على بغداد، ويستعدون للرجوع إلى شريعة القتل كرة أخرى، الغدر المغولي متوقع في أية لحظة، العهود عندهم لا تعني شيئًا على الإطلاق، تلك مسيرتهم الدموية الطويلة من أعماق التركستان حتى أسوار بغداد!.

ومع ذلك كان ابن العلقمي يسعى إلى مقابلة هولاكو، أملا في إقناعه بالتوصل إلى صلح مقبول من الطرفين، وكان ينادي في طريقه إلى الباب الوسطانى أهل بغداد الذين اختاروا المقاومة لقوة تفوقهم كثيرًا: سوف يقع الصلح إن شاء الله، فلا تحاربوا! ولكن لم يلتفت إليه أحد.. فالأمان المغولي لا يصدقه أحد، وما هؤلاء الساعون إلى الصلح مع الغزاة إلا أدوات لتمرير اللعبة الدموية الغادرة، وتفريغ قاعدة الخلافة من بقايا قوتها للإجهاز عليها..

بعد يوم واحد من إعلان الأمان، قتل «هولاكو» الدويدار قائد الجيش وسبعمائة من كبار رجال الدولة، واستسلم لهم الخليفة الذي خرج هو وأبناؤه الثلاثة مع المئات من سادات بغداد وأئمتها وأعيانها، اعتقادًا بأن «هولاكو» سيفي بوعده، ولكنه قتلهم جميعًا!.

كان «عبد العزيز» في هذا الهول مشغولا بنفسه، وبأحلامه ليأخذ مكانًا في «المستنصرية» أكبر جامعات العالم يومئذ، ويتقرب أكثر من الغزاة، وكان القلق يتسرب إلى خطيبته، والشك يتحول إلى شبه يقين لدى والدها سليمان وشقيقها الوليد، الذي أخذ مع رفاقه من الشباب يفكرون في المقاومة، والعمل المنظم ضد جيش الهمج الذين استباحوا بغداد وأهلها وحضارتها.. وكانت مقاومة الشيخ «الصرصري» الضرير، إيذانًا بالمقاومة. لقد منح «هولاكو» الأمان لإحدى الدور التي دُعي إليها الشيخ، فأبى أن يستجيب للدعوة، وأعدّ في داره أكوامًا من الحجارة، وحين دخل عليه المغول راح يرشقهم بها، حتى إذا ما خلصوا إليه قتلوه، رحمه الله. وفي المقابل كان عدد من العلماء أكرهوا على الإفتاء بتفضيل السلطان الكافر العادل على السلطان المسلم الجائر!.

عاد الوزير ابن العلقمي إلى منصبه بعد المجزرة! وأصدر «هولاكو» مرسوما بتعيين «علي بهادر» شحنة لبغداد، يعاونه اثنان من المغول للعمل على إعادة الحياة الطبيعية إلى بغداد. وبدأ تجنيد العلماء ضعفاء النفوس للعمل في ماكينة الغزاة! وتعدّدت صور الغدر المغولي، وتوهجت شريعة القتل «إلياسا»..

في المقابل كان هناك علماء أفذاذ يوجهون المقاومة، ويرسمون الطريق للشباب المجاهد.. رعدة الخوف إذا عرفت كيف تتسرب إلى مفاصل العدوّ، وحدها يمكن أن تعين المجاهدين على قتلهم في وضح النهار. المهم السيطرة على النفس وعدم الاستسلام لإغراءات الفداء التي لا تقاوم بنداءات الثأر الدفين. لا بد من إعمال العقل، وتحويل العمل الفدائي إلى معادلة رياضية تنطوي على الرقم الصحيح.. خلخلة البنيان والقدرة على الاستمرار، وتوديع الشهداء في صبر وسكينة وإيمان.

تتوتر العلاقة بين حنان وعبد العزيز.. حنان تُعاتب الزمن المغولي، وعبد العزيز في إثر المغول يسعى.. ولا بد من فصم هذه العلاقة والتحرّر من

قبضتها وفقًا لما توصّلت إليه حنان بعد عذابات التفكير والألم! ثم إنها ترفع عن كاهل والدها الحرج بإنهاء ارتباطها بعبد العزيز الذي يحلم أن يكون رجل «المستنصرية» الأول، وعالمها الفذّ!.

المقاومون يرسّخون وجودهم.. إذن قدرت بغداد أن تستردّ شيئًا من الدين، وتستعيد شيئًا من أفراحها الضائعة، وتحلم باليوم الذي تتطهر فيه من الرجس المغولي، وتعبر أنهار الحزن والوجع التي تتدفق في شرايينها، فإن من حق «حنان» أن تخرج من دائرة العذاب. لقد بدأ الأمل على كل حال، وبدأت المقاومة تحصد رؤوس القتلة، وأخذ الرعب يسيطر على قادتهم وأفرادهم.. ولكن الخونة عبّروا عن انزعاجهم وخوفهم بالوشاية والغدر.. وكان «عبد العزيز» في طليعتهم؛ حيث استقدم الغزاة إلى بيت «سليمان» والد خطيبته ليقطعوا رأسه، ولم يهتز له جفن، فقد صعد درجات السلم في المستنصرية بسرعة شديدة، بفضل الخيانة، ونسي أساتذته الذين اغتالتهم خناجر المغول، وشرّدهم في الأرض حرصهم المشروع على أمانة الكلمة، ورفضهم أن يكونوا أدوات يلعب بها «هولاكو».

لقد كان لعبد العزيز -مثل كل الخونة- أسبابه التي يرفعها في وجوه من يرفضون مسلكه الانتهازي، وحجته التي يعلنها دائمًا، وهي ألا تُترك المستنصرية للغرباء، وأن العرفان وحده هو البدء والمنتهى، ونسي أن المعرفة التي لا تستهدي بضوابط القيم الخلقية ومعايير الإيمان الوطني، شرٌّ مستطير. إن العلم الذي يدل على الله هو السبيل إليه، أما العلم الذي لا يدل عليه فهو حجاب فاتن، أو حصان جموح يصعب على صاحبه أن يهيمن عليه أو يقوده عبر الطريق الذي يريد.. إنه يحجبه عن الصراط، ويضيعه في المتاهات.

وكانت النهاية الدامية التي أودت بسليمان، والد خطيبته، وهروب الوليد إلى فلسطين بعد أن وشى به، وانطلاق المقاومة ضد الغزاة وترسخها،

وضياع الخائن المثقف وتماهيه مع الأعداء وتبنيه لمقولاتهم وأفكارهم، صورة لما يجري على أرض العراق اليوم، وما جرى في بغداد عاصمة العالم في القرن السابع الهجري.

البناء الروائي جاء دائريًا، بدأ من النهاية وانتهى إليها، كأنه يحقق مقولة «كروتشه» (التاريخ كله تاريخ معاصر)، فهو -أي التاريخ- يعيد نفسه، بقدر ما يدور ويلف، ويكرّر نفسه في دورات متتابعة تفرض على أهل المعرفة أن يستفيدوا من التاريخ؛ لأن الأحداث الراهنة تاريخ معاصر بأشخاصه وأحداثه وإن تغيّر المكان والزمان.

- ٣ -

بغداد هي المكان القديم الذي جرت فيه أحداث الرواية، وهي المكان الجديد الذي أشار إليه «كروتشه» ولم يصرح به، بحكم أن التاريخ كله تاريخ معاصر، ويمكن أن تكون بغداد هي القدس المحتلة، وهي رام الله المحتلة، وهي غزة المحتلة، وهي كابول المحتلة، وهي كل بلد عربي أو إسلامي تتحكم فيه قوات المغول الذين يرفعون شريعة «إلياسا» في صور أخرى مزيفة.

بغداد هي المكان الروائي الذي بسطته الرواية لتكشف عن ثرائه وغناه بالأحياء الراقية والخضرة والبساتين والمتنزهات والبيوت الجميلة والجسور القوية والمساجد العامرة التي هي في الحقيقة تتجاوز مهمة العبادة والصلاة والدعاء إلى مهمتها الحضارية الكبرى: التعليم والدرس والبحث والمعرفة.. إنها مدارس وجامعات كبرى يحلم الناس في شتى أرجاء الأرض أن تكون متحققة في بلادهم وعواصمهم.. من الرصافة إلى الكرخ، إلى محلة قصر ونهر عيسى، إلى المستنصرية، إلى جامع الشيخ الجيلاني، والدجيل والإسحاقي ونهر ملك ونهر عيسى وباب البصرة وباب الحلبة وكلواذى والبصيلة وسوق الخيل وسوق السلطان وسوق الثلاثاء والبدرية والمقتدرية والرحبة ومقابر قريش وباب الطاق والإمام الأعظم، إلى دار القرآن..

معالم بغداد تمثل تعبيرًا عن عشق المكان في الرواية، والصدمة المروّعة بسبب ما أصابها على يد الغزاة، وما خلفوه من دم ودمار وروائح كريهة، جعلته قبرًا مفتوحا، بعد أن كان رمزًا للحياة والجمال والمعرفة والقوة التي تحمي الحضارة.

بغداد عاصمة العالم آنئذ، كانت مسرح الأحداث الروائي بحكم التركيز عليها من جانب الغزاة الهمج، فقد كانوا يطمحون إلى كسر رقبتها -كما سبقت الإشارة- ليكسروا رقبة العالم الإسلامي كله، وقد نجحوا في ذلك بفضل قوتهم وضعف الخلافة وخيانة «المثقفين» بلغة زماننا، أو أهل العلم بلغة الزمان القديم.

كانت بغداد أغنية روائية حزينة ظلت ترددها الرواية على مدى صفحاتها الممتدة، ولم نر بجوارها إلا الصحراء ذات الصخور السوداء القاتلة التي كان يعبرها الوليد بفرسه الشهباء هربًا من القتل الذي جلبته الخيانة، وتحيّزًا لاستئناف المقاومة، وبقيت بغداد المكان الذي ينتظر أن يستعيد الخضرة والبهاء والجمال والمعرفة والحرية الحقيقية..

أما الزمان، فهو التاريخ الذي يظل معاصرا.. تاريخ أمة تصعد بالإيمان والعلم والقوة والتضحيات، وتهبط بنقيض هذه الأمور أو اختلالها، ولا يجدي واحد منها، ولو كان العقل في استقامة الحياة ورخائها، فالعقل عنصر واحد، تنعدم جدواه إذا غيّب الإيمان أو حجبه عن العمل، ولذا كان القرن السابع الهجري وعاءً زمنيًا تجمعت فيه عوامل الضعف والانهيار والهزيمة؛ قيادة بائسة مشغولة بلذاتها، لا تفكر إلا في نفسها والكرسي الذي عليه، ولو بقيت بغداد وحدها، فإنها تكفي الجالس وتشبع شبقه إلى الحكم، ولو كان في ظل الأعداء؛ أعداء الأمة وأعداء الدين وأعداء الإنسانية، ثم بطانة منقسمة على ذاتها بين خائن يبحث عن مصالحه الذاتية ومنافعه الشخصية، وعاجز لا يستطيع أن يأخذ موقفًا ناضجًا، أو يعدّ العدّة لمواجهة الأعداء، ثم

نخبة تصوّرت أن «العلم» هو كل شيء، دون أن تنظر إلى ما وراءه، فاندفعت تبحث عن إشباع ذاتي لأحلام صغيرة لا تصنع مجدًا ولا بطولة، في الوقت الذي غابت فيه النخب الحقيقة عن الميدان، قهرًا وقسرًا وإن كانت لم تبخل بحياتها وعطائها في سبيل الله والوطن، وتعاملت مع جماهير الأمة بما يجب، فقدمت التضحيات بالدم والمال، وكانت قدوة وإمامًا، وشاركت بالنصح والإرشاد، فوضعت النقاط على الحروف، حتى لا تسقط الأمة من حالق، وتضيع في عالم البهتان الذي تصنعه النخبة الخائنة!.

زمان الرواية في القرن السابع الهجري، كان حافلا بلغة القرن المادية والمعنوية، ونظمه وعاداته، وتقاليده وعلاقاته.. نرى ذلك في شكل البيوت والمتاجر والشوارع والأزقة والبساتين والجسور، والمراكب والأفراح والأحزان والمساجد والمدارس، والمأكولات والمشروبات، بالوصف أو الأسماء.. كانت الرواية وفيّة لزمانها، وإن كانت تومئ إلى زماننا في مضمونها وجوهرها.

بيد أن الزمان الروائي الذي استغرقته الأحداث، يبدو محدودًا برحلة «الوليد» من بغداد إلى فلسطين، وهو فوق فرسه الشهباء هاربًا من الموت المغولي. كان زمانًا قصيرًا، ولكن الاسترجاع أتاح فرصة التمدّد ليبدأ من أول وصول أخبار الاجتياح المغولي للحدود الشرقية في بلاد الخلافة الإسلامية حيث تركستان، حتى وصل إلى بغداد وكسر رقبتها، وبالتالي رقبة العالم الإسلامي كله، وأخضعه لإرادة «إلياسا» أو شريعة الشرّ التي وضعها التتار الهمج، وطبقوها على بغداد مركز الحضارة في العالم، فقتلوا البشر ودمّروا الحجر، وملئوا دجلة بخلاصة ما وصل إليه العقل البشري آنئذ من معرفة وفكر وثقافة، حيث ذابت صفحات الكتب مع المياه الجارية التي اكتظت بآلاف بل بمئات الآلاف من الكتب والرسائل في شتى فروع العلم والأدب.

كان «الوليد»، وهو هارب من الموت المجاني، يحكى عن بغداد مذ كان طالبًا

مع عبد العزيز في المستنصرية، ويتحدث عن أساتذته وأسرته وأصدقائه إلى أن جاء الموت الهائج الذي يستبيح كل شيء في طريقه، وطوى بغداد تحت جناحيه، واستعان بالنخبة الخائنة، وبدا أن الأمر استتب له، ولكن هيهات، فقد بدأت المقاومة تقض مضجعه، وتربك خططه، وتخلخل مفاصله، مع فداحة الثمن الذي دفعه «سليمان» وولده «الوليد» وأخته وأمه، فضلا عن علماء مجاهدين وأبطال مجهولين، وشعب أخطأ في حقه حكامُه ومسئولوه.

انتهى الزمان الروائي بوصول «الوليد» إلى بر النجاة حيث فلسطين، وفيها لن يتعقبه الغزاة ولكنه لم يقل لنا شيئًا بعدئذ عن مصير الغزو والغزاة الذي تقرر فوق أرض فلسطين -كما يقول التاريخ- عندما نهضت مصر بقيادة قطز، وحسمت المسألة في «عين جالوت» وقهرت الهمج، وأعادتهم من حيث أتوا إلى بلاد التتار، مهزومين مقهورين، ونزعت منهم الهمجية بعد أن تعرفوا إلى الإسلام ودخل كثير منهم إلى رحابة الإنسانية المشرقة.

- ٤ -

هل يمكن القول إن شخصيات الرواية في مجموعها جاهزة بسلوكها وصفاتها وتكوينها، ولا تتطور أو تتغير؟ يمكن قول ذلك إلى حدّ كبير.. معظم الشخصيات تقدم نفسها من خلال الرواية ذات موقف واضح ومعروف ويصعب التنبؤ بتغيره أو تحوّله.. باستثناء «عبد العزيز» الذي طغت عليه «أنانيته» و«أحلامه» فانحاز لمعسكر العدوّ الهمجي طمعًا في قيادة المدرسة أو جامعة «المستنصرية».

نتعرف على «الوليد» شابًا مسلمًا يدرس في «المستنصرية»، يتشرّب العلم بذكاء واضح، وحيوية فائقة، يُبكّر في الحضور إلى حلقة العلم، ولا يدع درسًا واحدًا يفوته مهما كانت الظروف، يؤمن أن العلم ليس هو كل شيء، هناك أمور أخرى لا تقل عنه أهمية.. مع الكلمة يمكن أن يحيا الإنسان، وعلينا أن نمنح حياتنا طعومًا ومذاقات أخرى، وكل عذب حلال! الوليد يمارس ألعاب

الفروسية ويكتسح خصومه في سباق الخيل، ويرمي فيصيب الهدف، ويرى كل خبرة جهدًا معرفيًا بمعنى من المعاني، وأنه لم ينسَ أشواق الروح ولم يهمل مطالب الحسّ والوجدان.

علاقته بزميله عبد العزيز كانت مؤثرة وخطيرة؛ لأنها كانت تخترق حصونه التي تمترس فيها وعاش فيها للعلم ونفسه فحسب. قدمه إلى أبيه، وساعد في خطبته إلى أخته، ولكنه كان يراه عالمًا مغلقًا على ذاته، وكان يخوض معه جدلا متواصلا، ولكنه جدل عذب. وكان الوليد بالنسبة له حجر القدح الذي يشعل النار في الأشياء الجافة..

لم يستطع الوليد أن ينقل عبد العزيز من عالمه المغلق إلى عالم الانفتاح والعطاء والمقاومة.. فكان البعاد والبرود، وأسهم الوليد في جماعات الجهاد التي أقضّت مضجع الغزاة الهمج، وكان يغيب عن بيته بالأيام والأسابيع، ولكنه كان بارًا بوالديه، وأخته «حنان».. إلى أن وقعت الواقعة بين عبد العزيز وحنان، حيث تحررت منه وفسخت خطوبتها، فكان الانتقام بالوشاية إلى المغول، الذين قطعوا رأس الوالد «سليمان» وبحثوا عن «الوليد» ليقطعوا رأسه هو الآخر، وجدّوا في أثره، ولكنه كان أسرع منهم وركب الشهباء، وانطلق إلى أرض فلسطين.. كان «الوليد» قد أحس خيانة «عبد العزيز» قبل استشهاد والده وهروبه، وحاول بعض رفاقه أن يتخلصوا منه بإعدامه جزاء الخيانة، ولكن «الوليد» رفض، ومع ذلك لم يسلم من وشايته وتآمره الرخيص.

شخصية الوليد، نراها من الخارج، غالبًا، وإذا رأيناها من الداخل، فهي مشغولة ببغداد وما يجرى لها، لا نرى فيها أشواق الشباب للجنس الآخر، ولا الرغبة في الزواج، وكأنها قُدّت من المثالية المفرطة التي لا تبصر غير الوطن، ولا تحيا خارجه، وإن كانت تتوحد مع الحيوان، فتلمس فيه المشاركة أو الإحساس المشترك، وكانت فرسه الشهباء مثالا على هذا التوحّد والتفاني

ـ في الصداقة.. كأنها فرس عنترة التي تنظر إليه «بعبرة وتحمحم» وتشاركه أفراحه وأحزانه جميعًا، وتتحمل في سبيله المتاعب والمشقات.

أما «عبد العزيز»، وسبقت الإشارة إلى بعض ملامحه، فهو النقيض الذي يضنّ على الوطن وخدمة الدين، وإن كان يتفانى في محراب العلم والمعرفة. يملك طموحًا يبلغ حافات الهوس؛ يريد أن يصير واحدًا من علماء «المستنصرية» المشاهير. ألف إحساس يجتاحه وهو يتعامل مع الكلمة عندما يقولها الأستاذ أو يقرؤها في كتاب. يرى أساتذته وقد ذابوا وجدًا في المحبة للعلم، إنه الوجدان البشري، كينونة الإنسان كلها هي التي تتعلم، وتقرأ، وتعرف، وتقول، وتحلل، وتصير.. إنها المعرفة الصافية النقية المتألقة كالبلور الخالية من كل كدر أو شائبة والمحمولة إلى الإنسان بقوة الكلمة.. الكلمة آنئذ هي التي تطعم وتسقي وتسخو..

تأثر عبد العزيز بصديقه الوليد، ولكنه لم ينسجم مع منهجه، وظل يدور في دائرة «المعرفة» التي تزوجها، وصارت «ضرة» لخطيبته «حنان». إنه يعاني من الإحساس المبالغ فيه بالذات، ومن أجل تأكيد هذا الإحساس وتغذيته مضى مسرعًا صوب هدف بعيد مستهديًا بقوة العقل وحده، محاولا أن يختصر حيثيات الزمن والمكان، وأن يصل.. فلما أوشك على الوصول- فيما خيل إليه- اندلع الحريق لكي يلتهم كل شيء.. وها هو الآن يتشبث بالمحاولة، لعله يصل!.

بعد الفاجعة، وسقوط بغداد، وإحكام سيطرة الغزاة عليها، استخدموه ليملأ الفراغ في المستنصرية، وحاول أن يوفر الكتب والأسفار.. ولكن أحد الطلاب صاح في وجهه: لقد أحرقوها!.

قطع «عبد العزيز» كل الحبال التي تصله بأصدقائه ومعارفه فضلا عن خطيبته «حنان» وأسرتها، فتماهى مع الأعداء، ومنحهم سرّ «الوليد»، وجاء بهم ليقتلوا عمه «سليمان» الذي اخترقت كلماته الأخيرة ذاكرته كالسكين

التي احتزّت رقبته: «الحرف فجّ من فجاج إبليس.. الكذب كله لغة سواى، والحق لغتي.. علم يدلّ عليّ، هو السبيل إليّ.. علم لا يدلّ عليّ هو الحجاب الفاتن.. تتعلم العلم، تباهي به العلماء وتماري السفهاء، وتجتاز المجالس وتصيب الدنيا.. النار.. النار».[1]

ويصل به المطاف إلى الباب الوسطاني، حيث «هولاكو» العظيم -من وجهة نظره- الذي سيحقق له الحلم بقيادة المستنصرية، وقبض الثمن الذي يستحق.. ولكنه لا يجد غير رعدة الخوف والوحشة والظلمة والمجهول!.

«سليمان» والد «الوليد» صاحب محل الوراقة، أي الكتب، محب للحكمة ومخالطة الكتاب والمؤلفين والعلماء.. الكلمة تجارته، ولكنها الكلمة الصادقة الموصولة بالله، والقيم والأخلاق والمعرفة، والكتاب بالنسبة له هو المحيى والممات والطعام والشراب.. يرتبط بالشيخ عبد القادر الجيلاني، ويتأثر بلغة الصوفية، يضنيه القلق من زحف التتار ويذهب ضحية له حين يطبقون على بغداد. بدا غير مستريح لعبد العزيز حتى حرّرته ابنته من التزامه بزواجها.. أذهله انقلاب «عبد العزيز» على العقل في اتجاه مغاير تمامًا بعد أن اجتاز حقول العرفان التي انطوى عليها العلم البشري كله.. انسلخ تمامًا عن كل ما تعلمه في سنوات طويلة، وعاد إلى نقطة الصفر، بل إلى ما دونها، حيث تصير كل معطيات العقل ومواضعاته حطاما. إنه يتذكر تعاليم شيخه: «إذا جاء القلم ليقول اتبعني فأنا عندي العلم، واسمع مني فأنا الذي أسطر الأسرار، وسلم إليّ فلن تجاوزني ولن تدركني...» [2].

ومع ذلك كان يتمنى أن يعود «عبد العزيز» إلى رشده، ولكن أمنيته لا تتحقق؛ لأن عبد العزيز كان قد فارق العلم وبغداد والأمانة إلى غير رجعة.

١- الرواية: ص ٢٩٢.

٢- الرواية: ص ٣٠٣.

وتمثل «حنان» صورة الفتاة المؤمنة في ظل دولة الخلافة. إنها تقرأ وتطالع مثل أبيها.. القراءة متعتها الغالية، القراءة تعرّش في حنايا عقلها ووجدانها، ليس لأن والدها يملك حانوتًا للوراقة في سوق الكتب، ولكن لأنه هو الآخر قارئ ممتاز تجري الكلمة في عروقه، وكان صمام الأمان بالنسبة لها، وقد طلب منها أن تمنح عبد العزيز الفرصة ليواصل طريقه مع «المعرفة» وتعينه عليها، حيث يغدو طموحه جزءًا من طموحها، ويتوحّدان في ساحة الكلمة، ولن يكون بعدها ثمة مشكلة أو سوء تفاهم على الإطلاق!..

ولكن سوء التفاهم حدث؛ لأن العزيز تزوج «المعرفة»، وانحاز للغزاة الهمج ضد أهله وقومه.. وهو ما ترتب عليه أن تُحَرِّر أباها من التزامه تجاهه.. وكان عليها أن ترى رأس أبيها «سليمان» يتدحرج أمامها حين أتى «عبد العزيز» بالمغول إلى بيتها، يقطعون رقبته، ويطاردون أخاها «الوليد»..

«حنان» صفحة تنعكس عليها أحداث الخارج، وتمثل نضج المرأة في مواجهة الأحداث الصعبة التي تمرّ بها الأسرة الصغيرة، وتدبر مع أمها أحوال البيت مهما بدت الأمور صعبة وقاسية.

وإذا كان الوليد مثال الشخصية المقاومة النموذجية، وعبد العزيز يمثل خيانة المثقف في سبيل طموحه الشخصي، فهناك شخصيات أخرى ثانوية، تنقسم إلى النوعين أيضًا، فريق مقاوم، وآخر خائن أو مستسلم، وفي كل نوع أعداد لا تحصى، ولكن الأخطر هو غياب الجماهير، أو غياب المؤمنين.. الحلقة التي تم إغفالها في مواجهة المخاوف والهزائم والتحدّيات.. فأين جماهير المؤمنين الذين يزحمون طرقات بغداد وأسواقها ومدارسها وأحياءها وبيوتها ونواديها؟ أين الجموع الحاشدة التي تتدفق ظهيرة كل يوم جمعة إلى الجوامع لكي تسمع وترى وتعرف، وتتزوّد بالوقود؟ أين الذين يلتقون على صفحات كتاب الله كل يوم، ولو لدقائق معدودات، بما يمنحهم الطمأنينة والثقة والأمل، وبما يُحفزهم على حماية الذات من التآكل والفناء،

والسعي لتشكيل المصير الذي يليق بشرف الإنسان المسلم وكرامته؟ [1]..

وكأن الرواية تدرك أن الجماهير تحتاج إلى قيادة وتوجيه وقدوة، فهناك كثيرون ينتظرون الإشارة للبدء في المقاومة، وهم على استعداد للصبر وللعمل بمجرد رؤية القيادة الصادقة، والتضامن من أجل إنقاذ المركب من الغرق، على الأقل حماية ما يمكن حمايته من الرقاب، من ملايين الأسماك الجائعة التي تنتظرهم في القاع.. ولحظة أن يصير الفداء متعة وضمانًا، نكون قد وضعنا خطواتنا في الطريق الصحيح، كما يرى الوليد!

وإذا كان هناك من يمثل جانب الخيانة والملاينة وخدمة العدو بالتجسس، مثل ابن العلقمي وعبد العزيز ونصير الدين الطوسي وعلي بهادر وغيرهم، فإن الأمة لا تخلو أبدًا من العلماء العاملين الذين يقدمون القدوة والتضحيات والأمل، وهذا هو الشيخ الصرصري العجوز الذي استشهد وهو يقاتل العدو بقذف الحجارة وظهره إلى الحائط، وهنالك حسان البطائحي وقطب الدين الحداد وصفي الدين الحراني، وفرق المقاومة التي يتزعم الوليد بعضها.. إنها شخصيات تربت على قوة الروح وشحذ السلاح الذي يحمي الناس والقيم والمقدسات.

وفي كل الأحوال، تبقى تربية الجماهير هي القاعدة العريضة (المستوى الشعبي) ضرورة التصدي للعدوان -أيا كان- ومواجهة الغزاة بصورة تلقائية وعفوية.

- ٥ -

في هذه الرواية مضمون جديد، ولغة جديدة.. لقد جعلت من قضية الفكر والثقافة والمثقفين موضوعًا أساسيًا، تدور من خلاله الأحداث. كانت بغداد في أوج ازدهارها منارة العلم في العالم، وكانت الأمية لا وجود لها، الرجال والنساء يعرفون القراءة والكتابة، ويناقشون شتى القضايا الأدبية والفكرية،

١- الرواية: ص ٨١.

وقد سجلت كتب التاريخ في عهد الرشيد أن بغداد لم يكن بها أمي أو أميّة.

واختيار الجوّ الثقافي لمعالجة قضية الغزو الهمجي الذي أهلك الحرث والنسل، وملأ دجلة بالكتب والمخطوطات لم يأتِ عفوا أو اعتباطا، ولكنه جاء ليقرر حقيقة الصراع بين الحضارة الإنسانية التي صنعها الإسلام، والهمجية الوثنية التي تدمر كل شيء وفقا لشريعة «إلياسا» أو الهيمنة بمفهومنا المعاصر، ولا بد لحماية الحضارة من القوة الواعية المؤمنة التي تملكها القيادة والجماهير معًا.

وليس معنى الاهتمام بالمجال الفكري إهمال الجوانب الماديّة، فالرواية تشير إلى ضرورة الإعداد الشامل والاكتفاء الذاتي لضمان الاستمرار في مجابهة السيف المغولي. فالجوع يمنع الجماهير من أداء مهمتها في الدفاع عن النفس أمام الموت، وإذا كانت وحشية التتار تجعلهم يحرقون الغلال الزائدة عن حاجتهم كي لا يتسرب منها شيء إلى الناس، فالواجب يقضي أن يكون لدى الناس ما يمنعهم من الاحتياج للغزاة أو غيرهم.

ولعل هذا المجال كان من وراء الصياغة اللغوية الراقية التي اقتربت من الشعر في العديد من المواضع، واحتضنت لغة صوفية تعبيرية في معظم الصفحات. ومع امتياز هذه الخاصية في الرواية، إلا أنها جاءت في مستوى واحد تقريبًا، فلا تستطيع أن نميّز بين لغة المثقف عالي الثقافة، والشخص العادي محدود الثقافة، ولعل انتماء معظم الشخصيات إلى المجال الفكري كان من وراء هذا المستوى اللغوي الواحد.

كان «سليمان» والد «الوليد» يُيمّم شطر جامع الشيخ «عبد القادر الجيلاني»، وفي رحابه يجد العزاء والسلوى، ويجد في كلماته ما يهوّن عليه منغصات الخوف والحزن والألم، وتجري بينهما لغة الحب المتسامية، يخاطبه قائلا: «السماح السماح يا شيخي.. لقد قرأت كتبك كلها وعشت كلماتك حرفًا حرفًا.. وأنا أعرف جيدًا ما أردت أن تقوله. إن مغزى

مصنفاتك كلها، وجوهر تعابيرك المشتعلة كالجمر كان يرسم كلمتين أردت بهما أن تحررنا وأن تمضي بنا خفافًا، ونحن نتلقى دفء التعاليم: لا تحزنوا! فما ثمة في عالم الفناء ما يدعو للحزن.. لا تخافوا، فالذي يأوي إلى كنف الله.. مم يخاف؟ «أنت مني، أنت تليني، وكل شيء في الوجود يأتي بعدك.. لا شيء يقدر عليك إذا عرفت مقامك، فأنت أقوى من الأرض والسماء.. أقوى من الحروف والأسماء»[1].

وتتناثر هنا وهناك عبارات روحية شهيرة من قبيل: «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، «الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عني؟»، «ألقِ العبارة وراء ظهرك، وألقِ المعنى وراء العبارة، وادخل إليّ وحدك ترني وحدي»، «أنا الله لا تحيط بي الحروف، ولا تستوعبني الكلمات»[2]..

وتستفيد لغة الرواية من الآيات القرآنية، وتستلهمها في السياق السردي بصورة مشعة ومضيئة:

في رحلته عبر الصحراء حيث الوحدة والخوف، يشعر الوليد أنه بحاجة إلى كلمات أبيه، فيصفها بالقناديل «التي تنير الطريق للمحزونين والخائفين والمدلجين في الظلمات.. لا أدري ممّ كان يستمد زيتها العلوي لكنني كنت متيقنًا من أن لهبها الصافي كالبللور لا يمكن أن تكدّره هباءة من الدخان، وأنه مستمد من هناك.. من فوق.. من الكوكب الدرّي السابح في أعماق السماوات.. من الشجرة المباركة التي تعلو على التحيز للمشارق والمغارب...»[3]، والفقرة متأثرة بالآية الكريمة المعروفة: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى

١- الرواية: ص ٢٧.

٢- الرواية: ص ٣٠.

٣- الرواية: ص ٥٦.

ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾[1].

ويصف الوليد أمان المغول المخادع الذي منحوه لأهل بغداد، فيقول: «إنهم دائمًا يمنحون المدن المذبوحة أمانين.. ودائما كان أمانهم الأول مضللا كحرباء مجربة تعرف كيف تختار اللون الذي تضيع فيه على الآخرين، ثم ما تلبث أن تنفث سمها.. هذه المرة يستوي الجميع قبالة مطحنة الموت.. الذين يقاتلون والذين لا يقاتلون.. الكل يصير زرعًا أخرج شطأه واستوى على سوقه وحان قطافه.. المغول لا يرحمون أبدًا.. شريعة الدم تحكمهم... إلخ»[2].

وفي الفقرة إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴾[3].

ويوشح الكاتب سرده بصور شتى أقرب إلى الابتكار والشاعرية، تأمل مثلا وصفه لسيوف التتار وهي تشرب من دم البغداديين، تتلمظ متلامعة في الأفق القريب تريد المزيد.. «لكأنه عطش ألف عام يبحث عن الارتواء».. «وحين صعدت هذه السيوف إلى السطوح تلاحق الهاربين من أهل بغداد راحت الميازيب ترش دماءهم في الأزقة»[4]، «فالقتل أصبح الممارسة الوحيدة في هذا العالم، وسلطانه هو السلطان»[5].

ثم تأمل تساؤل «سليمان» وهو يحكي لشيخه عن الأحوال المتردية: «أحلم يا شيخي بالمورد الذي تتدلى فيه عناقيد التين والزيتون.. الجوع يعتصرنا

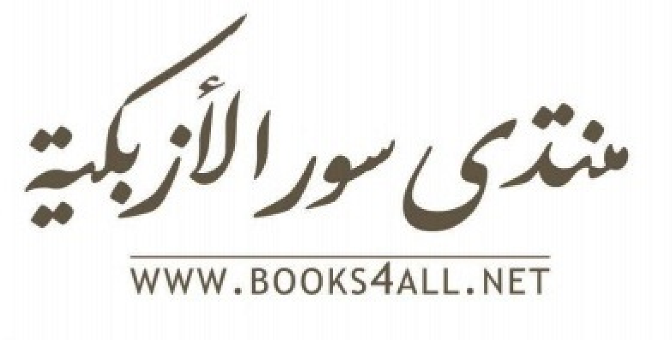
١– سورة النور: ٣٥.

٢– الرواية: ص ١٣٧.

٣– سور الفتح: ٢٩.

٤– الرواية: ص ١٦٤.

٥– الرواية: ص ١٦٥.



يا (عبد القادر)، فهل سنجد عندك الرغيف المعجون بالوجد؟ هل سنتلقى منك القدح الموعود؟ أنت القائل: أيها الباز الأشهب الذي لم يعرف الخوف، إن الدنيا خلقت لكم، وإنكم خلقتم للآخرة.. لا تخفْ أحدًا سوى الله عزّ وجل، وكل الحوائج إلى الله عزّ وجل.. التوحيد إجماع الكل» [1].

يفيض السرد الروائي بكثير من هذه الصور الشاعرية العذبة، وإن كانت بعض المفردات والصيغ تبدو نشازًا بحكم اشتقاقاتها غير الدقيقة، أو الانسياق وراء الأساليب الصحفية الضعيفة، أو الوقوع في أخطاء نحوية أو تعبيرية، مثل: «يتموضع»[2]، «يتمحور»[3]، «اللامبالاة»[4]، «الاعتذار عن الحضور»[5]، «كيف خرجوا وكيف يرجعوا»[6]، «توجه إلي نداءًا»[7]، «تتشبث بالبرود واللاأبالية»[8]، «ولكنك دليتهم على الدار»[9]...

ويعتمد السرد في بعض المواضع على الحوار الداخلي (المونولوج) وتيار الشعور، فيضيء ماضيا لا يعرفه القارئ، أو يعبر عما في نفسه تجاه بعض المواقف والأحداث، تأمل مثلا الفصل «٨» (ص ٥٠ وما بعدها)؛ حيث يتكلم سليمان عن النكتة السوداء وموقفه منها، والفصل «٣٥» (ص ٢٥٤ وما بعدها)؛ حيث يتكلم عبد العزيز عن إحساسه بعدم الرضا وخوفه من المجهول بسبب خيانته..

وإلى جانب ما سبق، فإن الرواية توظف الحوار، ليكون عنصرًا مهمًا

١- الرواية: ص ١٩٦.

٢- الرواية: ص ٤٧.

٣- الرواية: ص ٥٩.

٤- الرواية: ص ٦٤.

٥- الرواية: ص ٦٢.

٦- الرواية: ص ١٣٥.

٧- الرواية: ص ١٥٤.

٨- الرواية: ص ٢٦٣.

٩- الرواية: ص ٣٠٧.

ﬁ كشف الماضي، وإضاءة الحاضر ومناقشة المستقبل، ويتفاوت قصرًا وطولا وتوسطًا، وحسب الحالة التي يكون عليها المتحاورون. ولنأخذ مثالا من الحوار الذي جرى بين سليمان وعبد العزيز، حول التعاون مع الغزاة، ومحاولة الأخير تعليل ذلك بأن الفرصة ستعطى لهم إن لم يقم أهل بغداد بواجبهم ﬁ تعمير البلاد، ولأول مرة يضحك سليمان بصوت عالٍ:

- «ولكن جُلّ الذين تعنيهم قُتلوا أو هاجروا يا عبد العزيز ولم يبقَ منهم أحد...».

يضحك مرة أخرى وهو يربت على كتفي:

- نصير الدين الطوسي مثلا؟

- ليس وحده على أية حال..

- ولكنه بداية سيئة يا عبد العزيز.. بداية مخالفة لطبائع الأشياء، وبالتالي فلا أعتقد أنها ستصل هدفها بيسر وسهولة..

تغيم عليّ كلماته كرة أخرى، فأنظر إليه متسائلا فيقول وهو لا يزال يربت على كتفي:

- لقد رفع نصير الدين صوته يزكي الدولة القاهرة ويشيد بفتوحاتها ويخيف الناس من معارضتها.. وهذا ضد التاريخ يا عبد العزيز وضد العمران.... إلخ»[1].

يشير الحوار إلى طائفة المثقفين الذين يحاولون تسويغ تعاونهم مع العدو المحتل لتحقيق طموحاتهم الشخصية، ويقترفون جريمة الإشادة به وتزكيته، بينما الدماء الزكية الطاهرة للشهداء الذين قتلهم العدوّ ما زالت ساخنة.. ودور الحوار ﬁ كشف هذه الطائفة وسلوكها مهم ﬁ السردّ الروائي، وأقوى

١- الرواية: ص ٢٢٤.

من التعبير عنه في سياق آخر..

وسنجد حوارًا يعتمد على الجمل القصيرة التي تقرر حكمًا مباشرًا أو موقفًا يوضح طبيعة السلوك الذي يمارسه أحد المتحاورين؛ مثلا الحوار الذي يدور بين الوليد وعبد العزيز، حول حنان والعلاقة مع الغزاة، يقول الوليد بينما يحاول عبد العزيز أن يكون هادئًا تمامًا:

– حنان ليست شيئًا لكي تعلن ملكيتك له..

يتشبث بموقفه أكثر:

– ولكنها ستكون لي!

– إنك...

تزدرد ما كنت تودّ أن تقوله له.. يدرك أنك تريد أن تقول شيئًا، وأنك تسترجعه قبل أن يصل إليه:

– قل يا وليد.. إنني.. ماذا؟!

– منذ زمن بعيد وأنت تمارس الخطيئة نفسها..

يتساءل ببرود، محاولا تجاهل كل ما ترمي إليه:

– أية خطيئة ؟

وتقول في نفسك: لا بد من الكي، إنه آخر الدواء..

– لقد بعت نفسك للشيطان.

يدرك تمامًا أنه بداية التحدي فيرد عليه بمثله:

– دعك من التعابير الجاهزة.. إنها في مثل حالتنا لا تجدي نفعًا، وتصل

بنا إلى لا شيء.

تصعّد المجابهة قائلا في نفسك: إنه لا بد لكل شيء من نهاية:

- أرجو ألا تجيئني المرة القادمة بالشحنة نفسه طالبًا أختي!

بلا مبالاة، عرف كيف يتعلمها من صولاته في ساحات المران العقلي، أجاب:

- الأمر سيان: المهم أن آخذ حنان... إلخ»[1].

ونلاحظ أن الوليد لم يجد مفرًا من مباغتة خطيب أخته باتهامه بالتعامل مع العدو والوقوف في جانبه، وبيع نفسه للشيطان، ولكن الآخر يبدو مدرّبًا على المغالطة والدفاع عن نفسه من خلال البرود والتجاهل وعدم المبالاة «التعابير الجاهزة»، «الأمر سيّان».. كما يفعل المثقفون الخونة في كل زمان ومكان.

وفي كل الأحوال، فإن الحوار يُمثل عنصرًا أساسيًّا من عناصر السرد الروائي، ويبلور طبيعة المواقف والآراء التي تصدر عن الشخصيات وتصنعها الأحداث، وإن كان الوصف في الرواية قد غلب على كل العناصر وتسيّدها، بحكم ميله إلى التحليل والتفسير..

وبعد:

فإن «أمانة الكلمة» تبدو في الرواية أخطر من الجهاد المسلح، وإن كانت لا تغني عنه، بوصفها الضوء الذي ينير الآفاق، ويكشف الطرقات، وقد كان سقوط عبد العزيز الداوي نموذجًا لمن خان أمانة الكلمة، فقد صار مدرسًا في المستنصرية التي أصبحت أداة بيد المغول، وصعد درجات السلم بسرعة متناسيًا تمامًا أساتذته الذين اغتالتهم خناجر الغزاة، أو تشرّدوا في

١- الرواية: ٢٨٠، ٢٨١.

الأرض حرصًا منهم على أمانة الكلمة، والتزامًا بألا يصيروا في إمبراطورية هولاكوا.

وبهذا تتضح أبعاد المقابلة بين «الأمانة» و«الخيانة» بكل ما يغذيهما من قيم العلم والوفاء والصمود من جانب، والتعالم والغدر والاستسلام من جانب ثان.



الفصل الثاني

أصالة الفن.. وجرأة المعالجة
في رواية «العاشق ينتظر»

«العاشق ينتظر»[1] هي الرواية الثانية التي كتبها «علي أبو المكارم»[2] بعد روايته الأولى «الموت عشقًا»[3]، وقد فاجأ المؤلف الوسط الأدبي بروايتيه دون سابق مقدمات معروفة، وفي سن متأخرة نسبيًا، بعد أن تجاوز الخمسين وقارب الستين، فقد قضى معظم حياته الثقافية في المجال الأكاديمي باحثًا ومعلمًا في تخصص دقيق، هو النحو والصرف والعروض، حتى حصل على أعلى الدرجات العلمية في هذا التخصص، وقدم فيه مجموعة من البحوث التي تمثل إضافة ملموسة وجهدًا ملحوظًا يدركهما المتخصصون ويقدرونهما.

في شبابه، كان «علي أبو المكارم» يكتب الشعر والقصص القصيرة، ولم تكن الكتابة الأدبية بصفة عامة تمثل شاغله الأول الذي يأخذ عليه اهتمامه؛ لأن المجال الأكاديمي استأثر بالاهتمام كله.. وكانت روايتاه مفاجأة أدبية[4]، ليس لأنه كتبها في سن متأخرة فحسب، ولكن لأنهما كشفتا عن روائي من الطبقة الأولى، يملك وعيًا حادًا بقضايا الأمة والفن معًا، ثم إنه يطرح مفهومًا تطبيقيًا وناضجًا للأدب الإسلامي دون دعاية

١- توزيع دار الثقافة العربية، القاهرة:١٩٩٢، وتقع في ٣٥٤ صفحة من القطع المتوسط.

٢- ولد عام ١٩٣٦م بمحافظة القليوبية، وتخرج في كلية دار العلوم عام ١٩٦١م، وحصل منها على الماجستير ١٩٦٤م، والدكتوراه في ١٩٦٧م، وحصل على درجة الأستاذية عام ١٩٨٤م. له ستة عشر كتابا في النحو من بينها: الظواهر اللغوية في التراث النحوي، مناهج البحث عند النحاة العرب، الحذف والتقدير في النحو العربي، وتقويم الفكر النحوي، أصول التفكير النحوي، المدخل إلى دراسة النحو العربي (٢ أجزاء)، بالإضافة إلى أربعين بحثًا نشرت في المجلات المتخصصة، ومجموعة من الكتب في الصرف والعروض. ويعمل الآن أستاذا بكلية دار العلوم جامعة القاهرة. وقد أعير إلى عدد من الجامعات العربية آخرها جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

٣- توزيع دار الثقافة العربية، القاهرة: ١٩٩٠، وتقع في ٤٢٠ صفحة من القطع المتوسط.

٤- أصدر مؤخرًا رواية ثالثة بعنوان «أشجان العاشق» عام ٢٠٠٢ م، وبذا تكتمل ثلاثية العشق الروائية (الموت عشقا- العاشق ينتظر - أشجان العاشق)، كما أصدر مجموعة قصصية بعنوان «الساعة الأخيرة» عام ٢٠٠٣ م، مع كتاب آخر بعنوان «سفر الغربة» يتناول جانبًا من سيرته الذاتية.

أو ضجيج.. فالروايتان تعالجان القضايا الكبرى التي تشغل الأمة وتؤرقها وتوجه مصيرها، إنها قضايا الحرية بكل ما تحمله هذه القضايا من تأثير مباشر وعميق على مختلف المستويات والنشاطات؛ حركة وإبداعًا واستقلالا وهوية ووجودًا وتميزًا واعتقادًا وبناء وإصلاحًا.. ووعي الكاتب لا يتوقف عند الكليات المجردة، ولكنه يغوص إلى أعماق الواقع وتفصيلاته واضطرامه وتأثره بالقضايا الكبرى التي تنعكس عليه سلبًا أو إيجابًا؛ وهو ما يعني أنه لم يكن في حياته الأكاديمية مشغولا بالنحو والصرف والعروض فحسب، ولكنه كان يحيا الظواهر الاجتماعية والفكرية والأدبية والسياسية بتفاصيلها الدقيقة، يعايشها معايشة مباشرة، كما كان غير بعيد عن صناعها وأبطالها وشخوصها.. لقد كانت التفاصيل تختمر في داخله منذ زمان بعيد، حتى نضجت أو نضجت في وقت متأخر لتقدم لنا عالمًا حافلا ومثيرًا ومليئًا بالأسى والشجن، والصمود والمقاومة!.

ولا يظنن أحد أن الرجل كان مجرد أسير لوعيه الحاد بالواقع وهمومه، ولكنه كان أيضا أسيرا لفن متميز حمل هذا الواقع من خلال بنية لغوية متميزة تنبئ عن كاتب محترف؛ أي يملك الحرفة الفنية في إقامة بناء روائي جمالي، وصياغته على أسس فنية متطورة، وظف من خلالها عناصر عديدة لخدمة الرواية وأدبها، على النحو المتفرد الذي تطالعنا به قراءة أي من الروايتين.

في الوقت ذاته، فإن «علي أبو المكارم» يواجه الحياة الأدبية السائدة بمفهوم مختلف وتصور مغاير، فهو يتبنى الرؤية الإسلامية الواعية، التي تتجاوز الأفق الضيق الجامد الذي يتوقف عنده البعض مركزًا على الجزئيات مفرطًا في الكليات، كما ترفض إطار التبعية والذيلية والانسحاق تحت أقدام الآخر، وهو الإطار الذي فرضته عقود طويلة من الانبهار أو الاندهاش والذيلية والانسحاق تحت أقدام الآخر.. ومن ثم، كانت مواجهة الكاتب للواقع الراهن مباشرة بما يراه صوابًا دون أن يخافت برأيه

أو يراوغ في تقديمه، وهي شجاعة محمودة، في زمن ساده النفاق وتسويغ الشر والرذيلة والاستلاب!.

إن الرجل يتبنى تصورًا إسلاميًا متكاملا يرى من خلاله حلا شافيًا لمشكلات المجتمع وقضاياه، ويبسط هذا الحل من خلال شخوصه الذين يتحاورون بصراحة كاملة حول القضايا المختلفة، وبالطبع ينتصر فنيًا في النهاية لتصوره، مع أن النهاية دائمًا فاجعة ودامية ومؤلمة..

وفي كل الأحوال، فإن تميز «علي أبو المكارم» يبقى قائمًا من خلال التصور والتصوير، فإذا كان تصوره واضحا كما رأينا، فإن التصوير الفني للبيئة والأحداث والقضايا والشخوص يمثل رافدًا جديدًا لنهر الرواية العربية المعاصرة، من خلال بنية حية وصياغة فريدة وإيقاع جديد. ولعل ذلك كله تبدو ملامحه ومعالمه من خلال رواية «العاشق ينتظر» التي نتوقف عندها بالقراءة والتحليل.

– ٢ –

عنوان «العاشق ينتظر» يبدو مناسبًا لرواية رومانسية حالمة، تتناول عواطف ذكر وأنثى، لا يشغلهما في الكون سوى نفسيهما، ولكن الرواية هنا تأخذ اتجاهًا آخر وإن حملت عواطف الذكور والإناث.. فهناك فرق بين عاطفة وعاطفة.. العواطف هنا أكثر اتساعًا وشمولا وعمقًا؛ لأنها تتجاوز الحسي والمرحلي والآتي إلى المجرد والدائم والمستمر.. إنها عواطف «العشق بمفهومه الأشمل والأرحب والأكبر، بدءًا من حب الذات الإلهية والعقيدة حتى حب الوطن والشعب، ولعل دلالة العنوان هنا تكون قد وضحت، فالعاشق هو البطل الذي ينتظر الحبيبة/ الوطن وقد صارت خالصة له، بريئة من الأمراض والأوجاع والأسقام التي لحقت بها بسبب المظالم والقهر والاستلاب والفساد، وجعلتها في غيبوبة أو دوار «أعرف أنك قادمة – مهما تأخر القطار – قد تجف أوراق العمر، وتذبل الأزهار – لكنني سأظل في

انتظار...»[1].

بيد أن للعنوان دلالة فنية أخرى توحي بالبنية اللغوية التي تعتمد عليها الرواية، وهي شاعرية اللغة التي يستخدمها الكاتب سردًا ووصفًا وحوارًا ومونولوجًا، ومن ثم فالعنوان يبدو عنوانًا لقصيدة أكثر منه عنوانًا لرواية، والرواية ذاتها تبدو قصيدة طويلة، أو قل ملحمة مترعة بالمشاعر والأحاسيس، مع أنها تعالج واقعًا ضاريًا يضج بالشخوص والأحداث والأفكار والقضايا.

إن الارتقاء بلغة القص من حضيض الواقع إلى ذروة السمو الروحي الشعوري، يجعل للرواية مذاقًا خاصًا، وأسلوبًا فريدًا صار علامة على المؤلف، وخصيصة من خصائصه، وفي كل الأحوال، فإن الرواية/ الملحمة مرثية فاجعة، وهجائية لاذعة لواقع يتاجر بالنثر والشعر معًا، لحساب الشر والزيف والنفاق!.

وإذا كانت شاعرية الأسلوب والأداء تتناغم مع رصد الواقع الثقافي المهترئ في الرواية، فهل تتفق هذه الشاعرية مع رصد الواقع الاجتماعي في روايته الأولى «الموت عشقًا»؟ إن أسلوب الكاتب في الروايتين واحد، وأداءه فيهما متقارب؛ وهو ما يشكل ظاهرة تميز الكاتب فنيًا، وهذه الظاهرة ليست بمعزل عن مضمون الروايتين، الذي يكاد يكون واحدًا ومتقاربًا أيضًا، فمع أن رواية «الموت عشقًا»تركز على الواقع الاجتماعي، فإنها لا تهمل جوانب الواقع الأخرى السياسية والثقافية والفكرية والاقتصادية، وكذلك الحال في «العاشق ينتظر»، فمع أنها تركز على الواقع الثقافي، فإنها لا تهمل بقية جوانب هذا الواقع..

هناك تداخل، والفارق يتمثل في الجانب المحوري الذي ينطلق منه إلى الجوانب الأخرى التي لا تنفصل ولا ينقطع بعضها عن بعض، لذا يمكن

١– انظر الغلاف الأخير للرواية، والنص مستل من سياقها.

عد الروايتين رصدًا لحالة ممتدة متعددة الجوانب والمعالم، يقوم الكاتب بالتعبير عنها وفقًا لأسلوبه الشاعري، بدءًا من العنوان حتى الختام أو النهاية.

ويبدو أن الكاتب أراد أن يصنع بأسلوبه أو لغته مفارقة تذكرنا بالمسافة الشاسعة بين جمال اللغة وقبح الواقع.. فهو في لغته يرقى ويسمو إلى درجة الشعر.. بل نستطيع أن نعد بعض مقاطع الرواية قصائد موزونة وزنًا صحيحًا، أو مع خلل طفيف، وفي الوقت ذاته يجبهنا بمأساة الواقع وبشاعته.. ورواية «العاشق ينتظر» تلح على هذه المفارقة مثل سابقتها «الموت عشقًا»، فاللغة الشاعرية الراقية تصير رمز الجمال المفقود في الواقع وهو ما نطمح إليه، ودمامة الواقع هي الداء الذي يؤرقنا ويقض مضاجعنا بما يعنيه من شر وفساد وقهر وظلم، ومع أن الأداء اللغوي يدخل بنا إلى عالم ساحر، فإنه يحمل نماذج وأحداثًا وأفكارًا تفيض بالخسة والسوء والأحزان.

كمال البرغوتي يفوز بجائزة الدولة التقديرية في الآداب بعد طول انتظار، مع أن «ماهر الجندي» الذي يقود حملة الدفاع عن فوزه يعده غبيًا لا يستحق شيئًا، وكل مؤهلاته تتلخص في إجادة التزلف إلى اللجان والمؤسسات لترشيحه، وإلى الإعلاميين لتلميعه، وهو، بعد ذلك وقبله، تجسيد حي للجهل والادعاء، وتكوين هلامي لا يستطيع أحد أن يفهم له موقفًا، أو يعرف له رأيًا أو يحدد له مبدأ.. وهو ما يعني أن النجاح ليس له إلا طريق واحد هو السقوط، طريق عنوانه الفساد والانحلال بكل ما يعبر عنه من نفاق وكذب وتزييف وقسوة، لذا صارت هناك طبقة جديدة تحقق النجاح بهذا المفهوم الضال والآثم.

لقد جعل المنافقون من المثقفين -أمثال كمال البرغوتي- فكرهم وعقولهم جسرًا تعبر عليه ظلمات الحلف غير المقدس بين الخونة والعملاء والانتهازيين والطفيليين.. وكانت نتيجة ذلك انتشار السلبية التي استبدت بعقول الناس

ومحت إرادتهم حتى استكانوا بها، وتحول الناس إلى فريقين: الصفوة العليا ومن يواليهم من الانتهازيين والشعب المأزوم.. وهذا الوضع «يبشر» بطوفان كاسح لن ينجو منه أحد حتى الموتى، لقد صار كل شيء مثيرًا للغضب إلى درجة مستفزة «الناس والمواقف، السلطة والشعب، النظام والدولة، الحاكم والمحكوم، الطبقات المستغلة والطبقات الكادحة، إن الجماهير التي تفتت وحدتها فضاعت قدرتها وتسربت هباء تحت وطأة الضغوط غير الإنسانية التي تعانيها في حياتها اليومية وفقدانها الأمل، والقوى المضادة التي استطاعت أن تجهض بأنانيتها وخيانتها الفرصة التاريخية والحاجة.. كيف تكون المقاومة في ظل هذه الظروف بكلمات تتبدد فور خروجها من الأفواه؟! من يسمع تلك الكلمات ؟! الكون كله مشغول بملايين الملايين من الكلمات الدائرة التي تمجد كل سلطة، وتؤله كل سلطان، وتسبح لكل متسلط»[1].

وإذا كانت الكلمة هي وقود المعركة الثقافية التي اشتعلت عقب فوز كمال البرغوثي بجائزة الدولة، فإن الكلمة الداعرة هي التي انتصرت، وهي التي دمرت القوى المعادية مهما كان حجمها وأيا كانت اتجاهاتها، فقد عزفت الكلمة الداعرة مارشاتها العسكرية، وبدأ عصر التصفية الجسدية للمخالفين علنا في الطرقات، وأنشأت الجهة المتنفذة فريقًا لمكافحة التيّارات المخالفة يضم شخصيات، منها: رئيس إحدى الجامعات متخصصٌ في علم النفس، وصحفيٌ فاشلٌ في المهنة، وأستاذ في الأنثروبولوجيا، وأستاذٌ في البيداغوجيا[2]، ومن ثم فقد انتصرت إرادة الحكم التي صارت قانونًا، وتحول المثقفون الثوريون إلى خونة للجماهير تحت مؤثرات كثيرة، وصارت الديمقراطية كلمة مفرغة المضمون، وانهزم الشرفاء والمحبون للوطن بل تم قتلهم علنًا وتصفيتهم جهارًا!.

وهكذا يقدم لنا الكاتب لغته الشاعرية لتصنع المفارقة بين جمال الكلمة

١- العاشق ينتظر، ص ١١٧، وانظر هجاء شعريًا للكلمة الساقطة الداعرة، ص ١١٨ – ١١٩.
٢- السابق: ٣١٣، ٣١٤.

الروائية ودمامة الكلمة الواقعية.. بين سمو الأسلوب الأدبي وحضيض الواقع الثقافي بين رقي السرد الوصفي وقبح المجتمع الفكري، وكأنه في النهاية يرثي ويهجو زمانًا ومكانًا وقومًا يحبهم.. لكنهم رفضوا هذا الحب ولم يستبينوا الرشد حتى كتابة مرثيته وهجائيته المؤثرة.

-٣-

تدور أحداث رواية «العاشق ينتظر» -كما كتب المؤلف على صفحاتها الداخلية- في شهر أغسطس سنة ١٩٨٠م، وهو من الشهور التي شهدت أحداثًا صاخبة على المستويين الداخلي والخارجي، تفوق في صخبها حصول «كمال البرغوتي» على جائزة الدولة التقديرية، ولكن المؤلف حريص على أن يختار عام ١٩٨٠م الذي سبق عام مصرع الرئيس السابق «أنور السادات» ليكون زمانًا روائيًّا له، فقد جعل شهر سبتمبر أيضًا زمنًا لروايته الأولى «الموت عشقًا».. ولعله أراد القول إن الأحداث التي يعالجها ليست من زماننا الراهن، وإن كان القارئ لا ينخدع بهذا القول، فما يقرؤه يجري الآن، وفي عام ١٩٨٠م، وقبله بعشرات السنين، إنه واقع مستمر، له خصائص مشتركة، وسمات متميزة..

أيضا، فإن المتابعة لأحداث الرواية تجعلنا نتأكد أنها تجري منذ وقت قريب، فالكاتب ينسى ما ذكره عن عام ١٩٨٠، ويحدثنا من خلال نكتة تجري على لسان أحمد، أحد شخصيات الرواية، عن المركز الثقافي الروسي الذي سيتحول لعرض أفلام الكاوبوي وبيع الهامبورجر والكوكاكولا[١] وهذا لم يحدث بالطبع إلا بعد سقوط الاتحاد السوفيتي وانهيار النظرية الشيوعية، وبدء التغيرات الشاملة في موسكو عام ١٩٩٠م.

كذلك فإن أحداث الرواية تشير إلى عمليات القتل التي قامت بها أجهزة الأمن في قرية «كحك» إحدى قرى الفيوم، وقد جرت في وقت قريب بعد

١- انظر الرواية: ص ١١٢.

عام ١٩٩٠م، وورد ذكرها على لسان يساري منشق تحول عن يساريته، وهو «فاروق السيد» الذي ثار على رفاقه عندما رفضوا إصدار بيان يندد بما حدث في قريته، وقال لهم ساخرًا: «اعتبروا ما حدث في قرية كحك إحدى قرى بنما أو شيلي أو نيكاراجوا. ولما قيل له: إن ما يحدث في الفيوم صراع بين برجوازيين، غضب وقال: إن الذين قتلوا فيها كانوا من الكادحين الذين لا يجدون قوت يومهم. ولما قيل له: والذين قتلوهم أيضا هم من الكادحين الذين لا يجدون قوت يومهم، ولولا وجودهم في الأمن المركزي لماتوا جوعًا، ولأن علينا أن نسلك الطريق الطويل، وهو النضال لبناء الوعي الطبقي حتى يمكن إنهاء الصراع لصالح الجماهير... إلخ»[1].

وهناك إشارة في السياق ذاته إلى أحداث أخرى جرت في حلوان والمحلة وعين شمس والكوم الأحمر والفيوم؛ وهو ما يعني أن زمن الرواية ليس بعيدًا عن أيامنا الراهنة.

وإذا كان الزمان الروائي يبدو محدودًا بشهر واحد مع غزارة الأحداث التي جرت فيه، مما جعل الرواية طويلة، أو ذات نفس طويل، فإنه يتمدد بطريقة أفقية تراجعية ليكشف تاريخ الأشخاص أو يقدم مسوغات سلوكهم أو أفكارهم أو تحولاتهم، ويلعب «الاسترجاع» دورًا مهما في هذا المجال، وإن كان اطراد الأحداث زمنيًا بالاتجاه الأفقي يبقى مهيمنًا.

ويرتبط الزمان بالمكان بالموضوع، فالمكان هو مدينة القاهرة الكبرى المتعددة الأحياء والمؤسسات والمعالم، وهذه ترتبط بعالم الفكر والثقافة والكلمة بصفة عامة.. والمكان والموضوع متصلان اتصالا عضويًا بالزمان.

إن الرواية تقدم لنا القاهرة كيانًا شاملا، وميدانًا عامًا تجري فيه الأحداث الروائية، ولا نجد إشارة إلى أماكن أخرى خارجها، اللهم إلا ما يتعلق بمسقط رأس كمال البرغوتي والأماكن التي ينتمي إليها تاريخيًا،

١– الرواية: ص ٢٧٤.

وهي إشارة هامشية سريعة، تحدث عنها البعض لإقامة «تماثيل» له تكريمًا وتقديرًا. أما الأماكن الرئيسة في القاهرة، فهي الجامعة والمقهى، ودور الصحف، والمقابر، والفنادق، والأحياء الشهيرة مثل الغورية وباب اللوق وباب الشعرية والدويقة ودرب ملوخية...

ففي الجامعة، نفهم أنها جامعة القاهرة، نجد صراعًا حادًّا بين من يتمسكون بدور الجامعة الفكري والثقافي، ومن امتهنوها وسخروها لخدمة الزيف والظلم والقهر. إن الجامعة هي البيئة الرئيسة للفكر العلمي والثقافة الرشيدة، ولكنها تتعرض لغارة عاصفة تحولها إلى أداة للتزوير والبهتان والنفاق وتسويغ الأخطاء.

المقهى: هو مكان تجمع المثقفين الذين يجيدون الثرثرة في كل شيء دون أن يعجبهم أي شيء. والمقهى أيضًا، يرمز إلى الفراغ والثرثرة والوقت المهدور دون إنتاج حقيقي.. كذلك فهو المحل المختار للمناضلين الثوريين الذين ما زالوا متمسكين بالنظريات القديمة، والمناضلين المتحولين عن هذه النظريات، كما يعد المقهى أفضل الأماكن للقاء بين هؤلاء وأولئك.. ويمكن أن يلحق بالمقهى الخمارات أو البارات التي كان يقصدها بعضهم للشرب وقضاء الوقت ولقاء الأصدقاء. بيد أن المقهى يمثل، من جانب آخر، فرصة للمثقفين/ كتاب التقارير، فرصة العمل بكفاءة للوشاية بأقرانهم إلى الجهات الأمنية، كما كان يفعل «كمال البرغوتي» الذي فاز بجائزة الدولة.

أما دور الصحف، ولم تظهر بوضوح كاف في الرواية، ففيها يتم تطبيق السياسة الثقافية والدعائية التي تريدها الجهات المتنفذة، وهو ما فعله «ماهر الجندي» رئيس القسم الثقافي بإحداها، حيث أدار بكفاءة حملة تأييد كمال البرغوتي، ودحر خصومه والرافضين لمنحه الجائزة، وهو أيضًا ما يفعله المحررون مع رؤسائهم لإخفاء مقتل أو تصفية خصوم السلطة، برفض النشر، وفي الوقت ذاته ينشرون أخبارًا عن محاربة الفساد ومعاقبة

بعض المفسدين (الصغار طبعًا) .. إن دور الصحف هنا رمز لتزوير الحقيقة وتزييف الحق ومساندة الباطل!.

وتتحول الفنادق إلى رمز لتغير الذوق؛ حيث صار الفندق بصفة عامة علامة أو عنوانًا على مرحلة، ودليلا على بعض صور الفساد بوصفه الواجهة التي يفترض من خلالها أن تحافظ على هوية المجتمع وملامحه الأصلية، كما كان ذات يوم.

تبقى الأحياء الشعبية، والمقابر «وربع سكان القاهرة يعيشون فيها» حالة ناطقة بالبؤس الذي تعيشه القاعدة العريضة من المجتمع، إنها «مدينة الموتى» بالمعنيين الحقيقي والمجازي، ففيها الفقر والزحام والمشكلات المزمنة والمساكن المتهالكة والمظالم الدائمة.. وقد جعلها الكاتب منطلقًا للشخصيات المتدينة الطيبة، مكانًا للقاءات الجماعات السرية الباحثة عن التغيير والساعية إلى مواجهة الفساد والظلم.. ترى هل هناك مشابهة بين بعث الموتى في المقابر، وبعث الشعب من ظلام القهر والتخلف والاستبداد؟

إن الأحياء القديمة والشعبية تظل أيضًا في الرواية موضعًا للخلايا الشيوعية، فباب اللوق مثلا ومكان الذكريات والشباب الأول حيث كانت تنعقد الاجتماعات والندوات لإعادة بناء الكون كله، وما زال هناك الرفاق القدامى الذين ظلوا على ولائهم للنظرية ولم يرتدوا كما فعل بعضهم تحت ضغط التطلعات الطبقية، وهناك أيضًا منهم من يعيش في أعماق الأحياء التي أنهكها الفقر ومياه المجاري الراكدة، مثل حارة الشنجي، ودرب ملوخية، وزقاق عجوز، حيث قهوة المناضلين المتمسكين بجذورهم الشعبية.

القاهرة من القمة إلى الحضيض، إذا صح التعبير، هي مجال الحركة الروائية والشخوص والأحداث؛ لأنها تجمع بين المتناقضات، وإن كانت معظم المعالم التي ارتبطت بالرواية تمثل القتامة والجهامة والانكسار وأبشع صور الانحدار والبؤس والهوان!.

ينطلق البناء الفني للرواية من حادثة أو خبر فوز «كمال البرغوتي» الأستاذ الجامعي المعروف بجائزة الدولة التقديرية في الآداب. وكان لهذا الخبر وقع الصدمة على الحياة الثقافية بمختلف اتجاهاتها من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، نظرًا لأن الرجل ليس لديه المؤهلات الحقيقية التي تجعله يستحقها، وتبدأ الحركة المعارضة لحصوله على الجائزة بالتعبير عن نفسها بصور مختلفة.. وهنا تتدخل الأجهزة السرية لإجهاض حركة المعارضة وتصوير الرجل في وسائل الدعاية والصحف بصورة تسوغ حصوله على الجائزة، وتقنع الناس بأن المعارضة حركة انفعالية حاقدة لا قيمة لها..

ومن ثم، تبدأ عملية البناء الفني على أكثر من مستوى لتكشف طبيعة المجتمع الثقافي وخفاياه..

في روايته الأولى يعنون الكاتب لفصوله، ولكنه هنا يرقم الفصول، وكأنه يوحي بوحدة المرثية الهجائية أو الفاجعة المريرة التي ينشدها، ومن هنا فلا يعنيه أن يسمي الفصول بأسماء خاصة، فكل فصل صار مقطعًا في المأساة المؤلمة، يمتلئ بالتدفق الشعوري والشعري الذي يواصل مجراه كاشفًا وموحيًا، وكل مقطع يؤدي إلى الآخر حتى تنتهي الرواية.

المستوى الأول من مستويات بناء الرواية يتمثل في رد الفعل الرافض لمنح الجائزة لكمال البرغوتي ويمثله الدكتور شوقي فخري وابنته بشرى المعيدة في قسم التاريخ، والمعيد أحمد، شوقي وابنته يمثلان اليسار ويرفضان أن تمنح الجائزة لكمال، انطلاقًا من إيمانهما بأن هذا المسخ المشوه عقلا وقلبًا وسلوكًا لا يمكن أن تجعله قوة على ظهر الأرض أديبًا فضلا عن أن يكون قمة أدباء العصر. أما أحمد فيمثل التيار الإسلامي الذي يرى الشيء ذاته في شخص كمال البرغوتي.. واتفاق الطرفين ليس قاصرًا على موضوع

الجائزة، وإنما هناك اتفاق آخر.. اتفاق عاطفي حيث تنمو علاقة نبيلة بين بشرى وأحمد من ناحية، وأحمد وشوقي من ناحية أخرى، تعبر عن نفسها من خلال الجدل حول العلم والدين، ويتوازى نمو هذه العلاقة مع تنامي الصراع بين قوى القمع وإرادة الأمة، ولكن قوى القمع تقوم بتصفية شوقي وأحمد في نهاية مأساوية فاجعة.

المستوى الثاني من مستويات بناء الرواية تمثله الجبهة المؤيدة أو المدافعة عن الفائز بالجائزة، وهي جبهة تعتمد القمع في مختلف أشكاله، ويمثلها «ماهر الجندي» رئيس القسم الثقافي بإحدى الصحف الكبرى وغيره، ويقوم ماهر الجندي بدور المخطط ورأس الحربة في قيادة المعركة، ويمده غيره عن طريق السكرتيرة بالمعلومات اللازمة.

المستوى الثالث من مستويات بناء الرواية يتمثل في تلك الجماعات السرية المعبرة عن الرفض، ولا تتكشف ملامحها بوضوح بقدر ما تظهر أفعالها وأقوالها من خلال الثرثرة السياسية أو الاجتماعات السرية، وهي على تناقض ما بينها من فكر وتوجه إلا أنها تتفق على مقاومة القمع وتحاول تغيير الواقع، ويعد الشيوعيون (أو المناضلون الذين ما زالوا على مواقفهم القديمة) والتنظيمات الإسلامية من أبرز هذه الجماعات، وحركتهم بصفة عامة محكومة بالمطاردة والملاحقة والتصفية الجسدية، ولكن المستوى الذي يمثلونه يبرز معالم الفساد الثقافي والاجتماعي، ويوضح نواحي القصور السائدة في المجتمع.

وهناك مستوى آخر يمكن إضافته إلى المستويات الثلاثة السابقة، وإن لم يشكل رافدًا عميقًا من روافد الرواية، وهو مستوى أساتذة الجامعة الذين يقومون بتسويغ الفساد وتقنين الظلم من خلال نفاقهم وسطحيتهم وجبنهم وحرصهم على مصالحهم الخاصة، بدءًا برئيس الجامعة حتى موظفيه، وهؤلاء لا يعنيهم في الغالب الأعم أمر القيم الجامعية أو التقاليد العلمية

أو كرامة المعلمين.

إن الرواية من خلال هذه المستويات تسعى إلى تقديم صورة بانورامية لفساد المجتمع ثقافيًا وخلقيًا واجتماعيًا واقتصاديًا، وتحرص، في الوقت ذاته، على الإشارة إلى عناصر المقاومة الضعيفة بعد أن نال الفساد النفوس والرؤوس، وعمت السلبية الأكثرية العظمى من الناس، وكأن هذا الوضع صار قدرًا لا مفر منه.

ويستعين الكاتب في رسم هذا الوضع بالعديد من العناصر الفنية والروائية ليصل إلى غايته التي ينتظرها بوصفه عاشقًا لوطنه وشعبه وأمته، وهي البرء من الآلام والأوجاع والأثقال، ثم الانتقال إلى عالم أرحب وأسعد وأنقى.

من هذه العناصر رسم الشخصيات بصورة دقيقة وتصوير سلوكها في إطارات ملائمة للحدث، وتسخير قدراته التعبيرية المتميزة في الوصف والسرد، وتوظيف الحوار توظيفًا فعالا في كشف الأبعاد المختلفة للشخصيات والأفكار والأحداث، والاستفادة من تقنيات الحلم والاسترجاع والمونولوج الداخلي وتضمين النصوص الإسلامية.

ولا ريب أن مجموع هذه العناصر قد أعطى للبناء الفني تماسكًا قويًا، لم تؤثر فيه بعض الفجوات أو الثغرات التي تتعلق بهذا العنصر أو ذاك، ومن خلال هذا التماسك يمكن القول إن الكاتب عبر عن قدرة روائية ذات نفس طويل، وبخاصة أن زمن الرواية -كما سبقت الإشارة- ضيق إلى حد ما، وهذه القدرة في كل الأحوال تجعل القارئ للرواية يستشعر أن صاحبها كان يسرع خطاه لينهيها في مساحة محدودة، متجاوزًا عن تعمق بعض العناصر، واستبطانها أو استكمالها.

تمثل الشخصيات الروائية في «العاشق ينتظر» عنصرًا رئيسيًا، ولكن الرواية تهتم بالحدث والفعل والقيمة، لذا لا نستطيع أن نطلق على إحدى الشخصيات مسمى «بطل الرواية»، فالبطولة هنا جماعية أو مشتركة، وكل شخصية تؤدي دورًا مرسومًا بعناية في سياق المأساة المريرة التي يعيشها المجتمع، مع تفاوت في خط كل منها من حيث التأثير والفعالية.. بيد أنها جميعا ترمز إلى قيم وسلوك ومنهج.

ولعل شخصية «ماهر الجندي» اليساري القديم، أظهر الشخصيات في الرواية، وأكثرها حضورًا في السياق الروائي، وإن كانت تمثل ملمحا من ملامح المأساة العامة والخاصة، فقد تنازل عن فكره اليساري لحساب تطلعاته الطبقية ومصالحه الخاصة، وتحول إلى «براجماتي» واقعي، يؤمن بأن الغاية تبرر الوسيلة، ويتعاون مع الجهات المتنفذة ليرقى إلى مكانة صحفية بارزة، ويوصف بأنه ما زال معاديًا للإمبريالية ولا يحب الأوامر المباشرة، ومتحرر إلى أبعد الحدود، ويهدف إلى الاقتراب من المسئولين الكبار، واكتساب أهمية كبرى ومهابة عظمى لدى رئيس التحرير وهيئة التحرير بالصحيفة التي يعمل بها رئيسًا للقسم الثقافي، فقد عرفوا أنه يكتب الخطب التي يلقيها المسؤولون الكبار..

ويقوم بالتخطيط للحملة على العناصر المعادية لمنح الجائزة لكمال البرغوتي، ولكن رفاقه القدامى الذين يعيشون في الأحياء القديمة يرونه مرتدًا وانتهازيًا مع أن ملفه بالأجهزة الأمنية يصنفه من اليساريين.

لم نرَ في الرواية تاريخه القديم بالتفصيل، ولم نتعرف على داخله بشكل كاف سوى أنه رجل عملي يحبذ الوصول إلى هدفه بأية وسيلة، محب للتطلع، عاشق للطموح..

في الجانب المقابل، تبدو شخصية «أميمة سعد» السكرتيرة الخاصة للوزير ومديرة مكتبه للاتصالات السياسية، أكثر نضجًا من الناحية الفنية، فالرواية تلقي عليها مزيدًا من الأضواء وتقدمها لنا من الداخل والخارج، وتعرفنا بسيرتها الذاتية القديمة، لذا فإن سلوكها له ما يسوغه من وجهة نظرها، فقط ولدت فقيرة، وعاشت العذاب في مساكن الإيواء، فاندفعت للانحراف، وصارت محترفة بدون انتظام حتى التقطها «الجهاز الخاص» لتعمل لحسابه، وتفيض الرواية في رسم صورة كئيبة لحياتها في عشش الإيواء بمنطقة زينهم.

«... كانت تشارك أسرتها التي بعثرت بعد ذلك في كشك الإيواء الخشبي المهترئ في زينهم حياة أقرب إلى حياة الحيوانات.. تستيقظ في الليل لا تدري هل ما يوقظها همسات رغبة عطشى في كشك مجاور تحاول الارتواء متدثرة بوشاح الظلمة السابغ، أو وسوسة يقظى تتصاعد من الصدر الهائم لتطرق الأذن الغافية. تغترف عيناها مغمضتين إيقاعات أجساد مؤججة بأصوات أزلية يرن صداها تحت جلدها قشعريرة مفعمة بالاشمئزاز. تتفتح العينان وتتوتر بلهيب قيظ يشوي الأجساد شبه العارية. هل تستطيع أن تنسى كيف كانت تنهض متحسسة ما حولها حتى لا تتعثر في الأجساد التي يتصاعد عزفها بغير انتظام، سائرة على ست: كفيها وركبتيها وقدميها... إلخ»[1].

ولكن «الجهاز الخاص» يستغني عن خدماتها عندما تباطأت في تقديم المعلومات التي يطلبها، وبدأت تخضع لهيمنة «ماهر الجندي»، وتتم إزاحتها عن منصبها بسرعة عجيبة وأسلوب مهين.. ولكنها فنيًّا تبقى مثالا للشخصية التي حظيت بتصوير دقيق نفسيًا وسلوكيًا وتاريخيًا.. لقد اهتم الكاتب بها اهتمامًا ملحوظًا وصل إلى التفاصيل الدقيقة التي تتعلق بزينتها وأدوات التجميل التي تستعملها.

١ــ الرواية: ص ٨٩.

أما «كمال البرغوتي»، أستاذ الجامعة الذي يعد محور الحدث الرئيس في الرواية، وهو حصوله على الجائزة التقديرية، فلم تقدمه الرواية بوصفه شخصية من شخصياتها، ولكنها قدمته بالسماع، وتحدثت عنه بوصفه خبرًا خارجيًّا ونقلت لنا بعض ملامح صورته التي تتمثل في كونه واحدًا من أصحاب الأماكن البارزة في أجهزة الدعاية والصحافة، ورمزًا للجهل والادعاء، وكاتب تقارير من الطراز الأول لأجهزة الأمن عن المثقفين الذين يجلس معهم باستثناء من لهم علاقة وطيدة بالجهات المتنفذة.

في مقابله، تقدّم الرواية الدكتور «شوقي فخري» أستاذ الجامعة النقيض؛ فهو رجل عقلاني، يساري قديم، يحبذ التفكير العلمي، ويرى أن الدين مسألة ثانوية الأهمية، والمهم لديه هو النمط الفكري السائد وليس القيم الغيبية، وحافظ على مواقفه الصلبة حتى تمت تصفيته جسديًا مع «أحمد» في حادث تصادم متعمد. وكان لديه أمل دائم في التغيير مهما اشتدت الظلمات، وكانت الأزمات وقود يقينه برؤية الفجر القادم، ولكن تغبشت الرؤية أمامه وصار انفعاليا منذ الإعلان عن فوز «كمال البرغوتي» بجائزة الدولة. ومع ذلك فقد كان في يأسه جليلا، لم يسقط في شَرَك التكيف مع الواقع كما حدث لكثيرين مثله، ورفض باستمرار أن يُستدرج للمشاركة في أي عمل يمكن أن يفهم منه إقرار للأمر الواقع، حتى اللجان الثقافية المحضة، كان يعد الاشتراك فيها محاولة مكشوفة لتجميل الوجه القبيح لثقافة سقطت في الوحل. وعندما حاول بعضهم احتواءه بالإغراء رفض بحسم، فليس من السهل عليه، وقد عاش مترفعًا عن الصغائر أن يتعامل مع أذكياء الصفوة الذين قننوا الفهلوة وجعلوها علمًا يزري بذكاء ميكافيللي. كذلك فإنه لم يستسلم للتهديد، وأبى أن يتعاون مع عملاء عصر العمالة حتى لو كانت النتيجة تهديدهم لابنته «بشرى»!.

و«بشرى» وحيدته التي بقيت له، بعد أن هاجر شقيقها إلى أستراليا، وتعمل معيدة بقسم التاريخ، وهي متأثرة بأبيها فكريًا وعقليًا، وتحب

زميلها «أحمد» المسلم المتدين، ومع تأثرها بأبيها، فإنها تتحول فكريًا بسبب علاقتها بأحمد الذي يكشف لها عن طبيعة الإسلام وحقائقه من خلال الجدل المستمر بينهما، وتشارك معه ومع مجموعة من المعيدين الموسومين بالتعصب في نشاط فكري، مما يقلق أباها، ويدفعه لاكتشاف «أحمد» وفكره ويبدأ في الميل نحوه... ولكن الموت لم يمهلهما.

أما «أحمد» المعيد أيضًا بالجامعة، فهو متدين، ومتأثر بالروح الإسلامية في سلوكه وفكره وكلامه، وهو منضم إلى إحدى الجماعات، لا يكذب، ولا ينافق، وهو صورة للعبادة والخشوع والحياء من الله، يصلي ويدعو في وقت الشدة والمحنة ويقوم الليل، ويتعرض للمراقبة الأمنية، ويتم إعدامه مع الدكتور شوقي في حادث سيارة.

ونفهم من سياق الرؤية أنه من الطبقة الشعبية، أما كيف اكتسب ثقافته الإسلامية، وكيف وأين نشأ، فلم تقل لنا الرواية شيئًا عن ذلك، ولكنه مجادل بالتي هي أحسن، ولديه مقدرة عقلية وذهنية عالية تتيح له القدرة على الحوار والإقناع من خلال المفاهيم الإسلامية؛ وهو ما ترك أثره لدى شخصيتين عقلانيتين منطقيتين وهما: بشرى ووالدها الدكتور شوقي. وتبقى شخصية أحمد رمزًا للأمل في النجاة والوعي بالهوية، ويقظة جيل قادم.

ومن الشخصيات البارزة التي تصفها الرواية وصفًا فكريًا فحسب، شخصية «فاروق السيد» وكان من رفاق «ماهر الجندي»، وهو من المثقفين اليساريين الموسومين بالجمود الفكري، وقد ظل ثابتًا على أفكاره ومواقفه، ولم يستطع المواءمة مع الظروف التي حولت الاتجاهات مائة وثمانين درجة، ولكنه تحول فجأة وأصبح أحد الدعاة المتحمسين للدولة الدينية، وصار جماهيريًا يقود حركة نشطة لها شعبية كبيرة في مناطق واسعة بالقاهرة والأقاليم، وتحكمه فكرة واحدة أن الدين قادم، وأن الدين وحده هو القادر

على بناء حضارة جديدة.

وإذا كان تحول «فاروق السيد» قد أزعج رفاقه القدامى، وبخاصة «ماهر الجندي» الذي لم يصدق في بادئ الأمر، فإن التحول من الناحية الفنية بدا غير طبيعي في مقابل تحول «بشرى» وبداية تحول والدها الذي كان نتيجة منطقية لحوارات ومناقشات تمت بينهما وبين أحمد. وإذا كان الواقع يقول بأن تحول بعض قادة اليسار وأعلامه إلى الإسلام نتيجة قراءات وتأملات وتجارب، فإن تحول «فاروق السيد» إلى الالتزام بالإسلام والدعوة إلى دولته ظل غامضًا مع أهميته ودلالته على قصور النظرية الماركسية.

أما «رئيس الجامعة» -وليس له اسم في الرواية- فقد تولى منصبه نظرًا لقرابته لأحد المسئولين الكبار في جهاز الأمن الخاص. ليس له اهتمام بقضية عامة مع أنه رجل قانون، ولم يتصل أبدًا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بالتيارات الفكرية أو الاتجاهات السياسية، وظل طول حياته أسير القضايا الخاصة بزبائن مكتبه الذي اتسع كثيرًا بعد توليه رئاسة الجامعة والتحاق عدد ضخم من تلاميذه به، وله عبارة متداولة يقولها في لقاءاته المحدودة النادرة مع اتحاد الطلاب: «التعليم طريقكم إلى الطعام، فتعلموا تأكلوا»[1].

وفي بداية العام تجرأ بعض الطلاب على التجمع تحت نافذة مكتبه وأخذوا يهتفون للقدس، فأرسل إليهم من يقول لهم: يا أولاد، لا تهتموا إلا بالتعليم حتى تخففوا عن آبائكم أعباءكم، فلا تضيعوا وقتكم في أشياء لا تفيد!! [2].

وعندما استدعى الدكتور شوقي فخري ليرغِّبه ويرهِّبه بشأن ابنته «بشرى» ونشاطها الفكري، كان مكتبه يغص بمجموعة من الأساتذة والموظفين بينهم

١- الرواية: ص ٢١٣.

٢- الرواية: ص ٢١.

بعض السيدات، وكانوا مشغولين بمناقشة مسلسل تلفزيوني.

إن معظم الشخصيات في الرواية تنتمي إلى معسكر الفساد والزيف والنفاق، وكأن الرواية أرادت أن تقول: إن الشر في المجتمع هو القاعدة، والخير هو الاستثناء، ولذا جاءت أغلب الشخصيات مرسومة من الخارج، وكأنها شخصيات نمطية جاهزة تملأ المجتمع، فوفر الكاتب على نفسه وعلينا مشقة البحث في أعماقها وحناياها، لأنها حاضرة أمامنا في كل مكان وزمان، بكل ما تتضمنه من قبح ودمامة وخسة، متحدية الدين والأخلاق والأعراف والقانون.. وإذا كانت هذه الشخصيات تمثل القمة أو الصفوة، فمعنى ذلك أن فساد الرءوس يعني فساد الأجسام والأبدان.. أي فساد المجتمع كله.

الشخصيات الخيِّرة والنبيلة، ومع قلتها، تعاني في حياتها وواقعها، وتعيش تحت الحصار والملاحقة والمطاردة، ويتمّ تصفيتها بالقتل الحقيقي أو القتل المجازي؛ وهو ما يعني فقدان الأمل، وسيادة التشاؤم، ولا أحد يستطيع أن يفتى في مسألة التشاؤم والتفاؤل بقدر ما تحسم ذلك رؤية الكاتب، وقد قدم في «العاشق ينتظر»، ومن قبلها «الموت عشقًا» مسوغات تشاؤمه ويأسه وإحباطه، ولكن ذلك لا يمنع من القول إنه يتنسم روائح الأمل عبر بعض شخوصه وبعض مقولاته على مدى الرواية، وخاصة من خلال شخصية «أحمد» وفكرها.. إنها الشخصية التي تمثل «طوق النجاة» أو الحل الأمثل، بما تقدمه من رؤية صحيحة وناضجة للمفاهيم الإسلامية ودلالاتها وأبعادها، ومع أنه كان يفترض أن يكون لها حضور أشمل وأعمق في الرواية، بوصفها النموذج المطلوب أو المأمول، فإن ما قدمته من سلوك وممارسة يكفي للتعاطف معها ومع ما تمثله من تصور وإرادة.

يمكن أن نعد أسلوب هذه الرواية أحد شخوصها المتميزة، بل يمكن أن تعده ممثلا للشخصية الروائية بصفة عامة، فهو يصنع بِنْية لغوية لها خصوصيتها وملامحها التي تفرق بينها وبين أية بنية لغوية أخرى.. وتقوم بنية الرواية على معجم وتركيب وتصوير متفرد، وتستقي قدراتها التعبيرية المؤثرة من عاطفة مشتعلة، مشبعة بشعور حي، وروح شعرية متقدة ومتوثبة.

وقد أتاحت الرواية لنفسها فرصة الحركة الطليقة في السرد والوصف من خلال استخدام الضمائر الثلاثة، وإن كان ضمير الغائب هو المسيطر في أحيان كثيرة، لكن ضمير المتكلم وضمير المخاطب يتمازجان معه، وبخاصة عند الحوار الداخلي (المونولوج) أو الاسترجاع أو الحلم أو الكابوس؛ وهو ما يجعل السرد غير خاضع للرتابة أو النمطية المملة. وإذا عرفنا أن الأداء الأسلوبي بعامة على مدى الرواية يحفل بالعاطفة المشبوبة، مع الأحداث الروائية الصاخبة، أدركنا إلى أي مدى تمكنت الرواية من تحقيق التناسب بين الأسلوب والأحداث، و«كلما استطاع القاص أن يكتب بجوارحه وقلبه ومشاعره وعقله، حسبما تقتضيه القصة، أمكن أن يُعْدينا بأفكاره وأحاسيسه، ويجعلنا أكثر انفعالا بأسلوبه، وأشد انجذابًا لقصته وفنه»[1]. ولعل جماع هذا كله هو ما يسمى في الأدب بعنصر الصدق، وقد كان العاشق الذي ينتظر صادقًا في كل ما قاله سردًا أو وصفًا أو حوارًا أو نحو ذلك.

يتراوح السرد بين نوعين: سرد عادي، وسرد غير عادي، العادي هو السرد المألوف الذي يتوقف عند الجزئيات، تطول جمله أو فواصله، ويتناسب هذا النوع مع الأحداث ذات الإيقاع اليومي المتكرر، ولا تمثل حالة استثنائية أو غير مألوفة، ولنتأمل مثلا سرد الرواية لمشهد دخول «ماهر الجندي» إلى

١- عزيزة مريدن: القصة والرواية، دمشق - دار الفكر، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠م، ص ٣٩.

باب اللوق الذي صارت مياه المجاري تملأ جوانبه: «ظلت عينا ماهر معلقتين لا تكادان تطرفان وهو يقترب وئيدًا من باب اللوق، حتى إنه تعثر أكثر من مرة بالحجارة المتناثرة التي لم يفطن إلى سبب وجودها إلى أن أحس بالبلل في قدميه وساقيه، لقد كانت معابر يعتليها الداخلون إلى المحال التجارية ليسلموا من مياه المجاري التي صارت مستنقعًا دائمًا لا يجف، انفجر الغيظ داخله وهو ينحني ليخلع حذاءه ويفرغه من الماء... إلخ»[1].

وعندما يسرد واقعة مثل التعذيب الذي تعرض له الدكتور «شوقي فخري» في شبابه، فإن أسلوب السرد يتخلى عن الطريقة العادية، ويبدو الأسلوب متدفقًا، خاليًا من أدوات الربط، تكثر فيه الجمل الاسمية المتتابعة، القصيرة نوعًا ما؛ لتتناسب مع الحالة الاستثنائية التي يتكلم عنها: «وتسللت إلى الذاكرة في لحظات ذكريات ظن أنها ماتت منذ عهد بعيد.. صراخ منتصف الليل عند التجهيز للتحقيق في قبو القلعة، الإفراز اللاإرادي إثر هجمات الكلاب المدربة، صعقات الكهرباء أعلى الفخذين، القناع الصامت وهو يجري تجاربه الخاصة بالتجميد الجزئي للأطراف»[2].

والوصف في الرواية يعتمد على الصور الجزئية التي تعطي ملامح عامة، أو تسهم في صنع صورة كلية للشخصيات أو الأحداث. تأمل مثلا وصفه لوجه كمال البرغوتي: «كان وجهه المسطح يترهل خداه؟؟؟، فيرسمان بصورة تدعو إلى الدهشة شكل (بولدوج) أليف لكنه يعطيك الانطباع بأنه جائع»[3].

أو تأمل رسمه لصورة «أميمة سعد» سكرتيرة الوزير، وقد هيمنت على الحركة والأشخاص داخل الوزارة: «هذه إذن هي السيدة الأولى التي يتنافس الجميع هنا على نيل رضاها، ويجاهد لاكتساب ثقتها.. هذه إذن هي المفتاح

١- الرواية: ص ١٦٠.

٢- الرواية: ص ١٦٢.

٣- الرواية: ص٧.

الحقيقي لكل الأقفال الظاهرة والخفية بما في ذلك القفل الكبير الرابض في المكتب المجاور. لقد أحسن الاختيار برغم كل ما يشاع عنه»[1].

ويلاحظ أن الوصف بـ«القفل» له دلالة في الوجدان الشعبي تجمع العديد من الإيحاءات التي تعني في النهاية أن هنالك شيئًا غير طبيعي، أو شيئًا شاذًا مما يتسق مع حال الوضع النفسي والاجتماعي للشخصيات.

بيد أن الوصف قد يأخذ بعدًا آخر.. حين تتحول اللغة إلى لغة شعرية مجازية، وبخاصة عندما يكون الوصف في حالة الحوار الداخلي (المونولوج)، فالدكتور شوقي فخري مثلا يتمتم وهو أسيان واصفًا موقف ابنته من الأحداث: «إنك ما زلت صغيرة ومتسرعة في إصدار الأحكام.. أين ذلك التصدي ؟» ويتبع ذلك بحديث النفس الداخلي موجهًا حديثه إليها، قائلا في شاعرية مرهفة: «بنيت قصورك شامخة/ في أحلام وردية/ من أطياف ذهبية/ بأقلام العشق الأبدي/ لكن صحابك ليسوا عشاقًا/ أيديهم تقصر عن حلمك/ مسمعهم يخرس عن صوتك/ أعينهم يغشيها النور/ لأن صحابك ليسوا عشاقًا»[2].

وتؤدي اللغة الشعرية دورًا عريضًا ممتدًا على مدى الرواية، من خلال الحوار الداخلي أو المونولوج الذي يشيع في ثنايا الرواية بصورة لافتة، وهناك فصول كاملة كلها مونولوج[3]. وتكمن وظيفة هذا الحوار في كسر رتابة السرد، وتلوين الصورة العامة للأحداث، واستبطان طبيعة الأفكار والخطط التي تجري بداخل الشخصيات.

ومثل الحوار الداخلي (المونولوج) يؤدي الحلم أو الكابوس دورًا فنيًا

١- الرواية: ص ٢٩.

٢- الرواية: ص ٧٤.

٣- انظر مثلا الفصل رقم ٣٤، ويمتد مدى صفحتين، ويعتمد الأفكار المحتدمة داخل أحمد، والصراع بين قسوة الواقع وأحلام المستقبل.

مشابهًا، بالإضافة إلى أن الحلم يقدم صورة موازية لواقع الشخصية، فماهر الجندي مثلا يرى حلمًا كئيبًا ينتهي به إلى الدخول في بئر موحشة بلا قرار، بعد أن تحول إلى حصاة صماء تتدحرج في بطء مميت، وكأن الحلم يشير إلى سقوطه الفكري والثقافي بعد أن تخلى عن مبادئه وقيمه التي دافع عنها طويلا[1].

أيضًا فإن الكابوس الذي رأته «أميمة سعد» وهي بجوار «ماهر الجندي» عندما تحولت إلى شعاع يتلاشى، ولكنه يرتد ثانية فيتكثف ويتجمع ويعود كما كان شعاعًا ينعكس على الأرض فيخترقها طبقة بعد طبقة حتى تتلقاه بحيرة من حمأ مسنون فإذا بها مقيدة جسدًا حيًا يملأ روحها، لكنها في البحيرة تغوص فيملأ الرعب كل ذرة من كيانها...إلخ[2]. هذا الكابوس المرعب يسبق خبر إقصائها عن مكانتها في الوزارة وأفول نجمها، وكأن الكابوس كان نذيرًا أو إشارة لما سيحدث.

وفي كل الأحوال، فإن الحلم والكابوس يمثلان، إضافة إلى السياق السردي الحي، وتعميق وصف الحالات النفسية والداخلية للشخوص، معادلا للواقع أو إشارة للمستقبل.

هناك ظاهرة في السرد تلفت اهتمام القارئ، وهي التضمين بنصوص إسلامية، وقد تكررت في مواضع عدة، والتضمين يمثل تلوينًا للسرد من ناحية، ويبرز بعض المفاهيم من ناحية أخرى، فإذا كان التضمين يحدث نقلة في السياق السردي تقطع الطريق على الرتابة والجفاف، فإنه يقدم للقارئ معاني جديدة للمفاهيم الإسلامية. وهي جديدة بالطبع على الشخصية التي ترتبط بالتضمين؛ مما يمهد لتحولها الثقافي أو تغيير تصورها الفكري.. إن «بشرى» التي تأثرت بالفكر المادي من خلال أبيها،

١- انظر الرواية: ص ١٠٤.

٢- الرواية: ص ٣٠٦.

تقرأ كتابًا إسلاميًا قدمه لها «أحمد» فترى فيه فكرًا جديدًا عليها، وهو فكر منطقي وعقلاني أيضًا بمفهوم الإسلام لم تظنه كذلك من قبل: «تركت بشرى الكتاب الذي تقرأ فيه مفتوحًا وأغمضت عينيها وألقت برأسها إلى الخلف، لقد استغرقتها الكلمات:

- يوم من إمام عادل أفضل من عبادة ستين سنة.

- لا تزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت، وإذا حكمت عدلت.

- ما من رجل يلي أمر عشرة فما فوق ذلك إلا أتى الله مغلولا يوم القيامة يده إلى عنقه، فكه بره، أو أوثقه إثمه.

- ما من إمام ولا والٍ بات ليلة سوداء غاشًا لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة.

- لا قدست أمة لا يأخذ ضعيفها حقه من قويها وهو غير مضطهد.

وواضح هنا أن النصوص تتناغم مع مضمون الرواية، وإيقاع الأحداث، وتفكير الشخصيات، ولم تأتِ حشوًا أو زيادة مقحمة، بل صارت خيوطًا في النسيج الروائي تضيف إليه وتقوي من إحكامه، فضلا عن تقديمها مسوغًا طبيعيًا لتحول الشخصية فكريًا وثقافيًا.

في إطار السرد بدأ التساؤل بـ «هل» يتكرر كثيرًا في المواقف التي تقتضي الحوار الداخلي (المونولوج)، والتكرار قد يفيد في بعض الحالات، ولكنه ليس مفيدا بالتأكيد في كل الحالات، ومن ثم جاء التكرار الكثير مملا، حيث بدا لازمة زائدة عن الحاجة في أسلوب الرواية.

ثمة ظاهرة صبغت المعجم الروائي بصبغة أجنبية في أحيان عديدة، فقد شاع في السياق السردي استخدام ألفاظ دخيلة تقدر بالعشرات، وقد أحصيت منها في معظم الرواية الألفاظ الآتية: بولدوج – مقعد الأوبيسون الكحلي –

قواعد الإتيكيت – مضطجع على الشيزلونج في الأنتريه.. والكاسيت يصدر إيقاعات – المرآة الفيميه العسلية – فوق الكومودينو الملاصق للفراش – فرمل يا أستاذ – تاجر السكندو – السرفيس الرهيب– نظارتها الكارتييه الملونة – خيوط السرما الفضية – قلم الماسكرا – البيروقراطي – هبيك (في لعب الطاولة) – المكياج – الإكسسوار – الفوتيهات – الجرسيه – الماكيت.. وهذه الألفاظ قد تمثل استخدامًا عاديًا لدى بعض الطبقات الغنية، ولكني لا أظن أن بقية الطبقات تفهمها، وقد استغلق عليّ فهم بعضها، وكان يمكن التخفيف منها على الأقل باستخدام اللفظ الأكثر شيوعًا لدى العامة، وأظن أن هناك مقابلا فصيحًا لمعظمها.

وهناك بعض الاشتقاقات غير الفصيحة أيضًا مثل: الحماس، قناعتي، والأصح: الحماسة، اقتناعي[1]، كذلك فإن تقديم لفظ التوكيد على المؤكد مثل قوله: نفس الاتجاه[2]، يسير في اتجاه التأثر بالتعبيرات الشائعة.

– ٧ –

يقوم الحوار في الرواية بدور مهم، ويعتمد بالدرجة الأولى على الكشف عن الشخصيات وأبعادها المختلفة، ولكنه هنا يركز على تفسير ما يجري من أحداث ووقائع، بل وتحليلها، مع شرح أفكار الشخصيات وتصوراتها.. وهذا الدور المهم جعل من السرد الروائي كتلة روائية تنبض بالدم وتفيض بالحيوية وتتدفق بالحرارة.. وإذا كان الحوار يميل في بعض الأحيان إلى التنظير الفلسفي الذي يتسق مع المستوى الثقافي لمعظم شخوص الرواية، إلا أنه في أغلب الأحيان يؤدي الدور الرئيس وهو التفسير والتحليل والشرح، لذا فإن الحوار قد يطول ليصل في بعض المرات إلى ثلاث صفحات أو نحوها، كما تطول الجمل، ويصل الاستطراد والإسهاب ليغطي بضعة أسطر على لسان شخصية واحدة.. وسوف نأخذ مثالا يشرح ويحلل ويفسر

١– الرواية، ص ٣٤٣،٣٤٢ على الترتيب.

٢– الرواية، ص ٣٠١.

سبب منح جائزة الدولة التقديرية لكمال البرغوتي، حيث يدور الحوار بين أحمد وبشرى حول الموضوع، وسنجتزئ بعض جوانبه الدالة نظرًا لطوله..

يقول أحمد مخاطبًا بشرى بعد عدة أسئلة وإجابات:

- «لا تتعجلي الأمور، فلنبدأ البحث بسؤال: ما الهدف الذي أرادوه بمنح الجائزة للبرغوتي؟

- هل لديك إجابة؟

- لدي احتمالات نناقشها معاً؛ أولا أن يكون منحه الجائزة تقديرًا لإنتاجه الأدبي.

ردت مستنكرة:

- أنت تعلم أنه ليس له إنتاج أدبي معروف.

- ثانيا أن يكون منحه الجائزة تقديرًا لسلوكه الأخلاقي.

ابتسمت وكأنها سمعت نكتة فظة، وقالت:

- هذا تهريج طبعًا، فأنت تعرف أكثر مما أعرف.

أضاف مستدركًا وهو يبتسم:

- وأعرف الكثير مما لا تعرفين.

أكملت ضاحكة:

- إذن ؟

فاستمر وقد عاد الجد إلى ملامحه:

- لم يبقَ إلا أن تكون الجائزة تقديرًا لموقفه تجاه السلطة.

أضافت مفسرة:

- أي أن الجائزة هي البدرة الذهبية في بلاط السلطان.

- إنها محاولة لإغراء كل الكتاب والجامعيين، فمنح الجائزة لشخصية صغيرة على هذا النحو يعني أنها قد أصبحت قريبة المنال، وأنه ليس أحد الآن بعيدًا عنها، كل من أمسك بالقلم مهما كانت قدراته محدودة يمكنه أن يتطلع إليها، لم تعد قمة شامخة بل صارت دانية في متناول أي يد، إنهم يقولون لكل الكتاب والجامعيين: كل منكم أهلٌ للجائزة وعليه فقط أن يدفع الثمن ليحصل عليها.

- الصمت طبعًا هو الثمن المطلوب.

- كلا.. لقد تجاوزوا هذه المرحلة، لم يعد الصمت وحده يكفي.

- ماذا يريدون إذن ؟

- المنافسة في السقوط.

- كيف تكون المقاومة ؟ ما زال السؤال بلا إجابة.

- بداية الإجابة واضحة ما دامت الأهداف قد تحددت، الخطوة الأولى أن.... إلخ»[1].

رأينا في الحوار السابق أسباب منح الجائزة التقديرية ومسوغاتها، وعرفنا أنها لا تمنح للأصلاء الجامعيين أصحاب المبادئ والأخلاق، ولكنها تمنح لمن باعوا أنفسهم ولو كان مستواهم الأدبي رديئًا، وسلوكهم الخلقي وضيعًا.. والمهم أن يكونوا ساقطين تابعين تبعية كاملة.

ويمكن أن نرى مثلا آخر للحوار يكشف طبيعة تفكير الشخصيات

١- الرواية، ص٢٢ وما بعدها.

وتصوراتها للأمور، فعندما يريد رئيس الجامعة أن ينفذ الأوامر العليا، الخاصة بترشيحات الجوائز، ويريد في الوقت نفسه أن يتجاوز التسلسل الطبيعي والقانوني الذي يجعل هذه الترشيحات تبدأ من الأقسام في الكليات وقد تأتي الترشيحات بما لا يريد، فإنه يتحاور مع عميد كلية الحقوق وأستاذ الشريعة الذي يفتح له الطريق –قانونيًا– ليفعل ما يشاء، سأل الرئيس الدكتور عبد القادر في حضور الدكتور شوقي فخري الرافض لتطويع القانون وفقًا لرغبة أعدائه:

– «هل في اللائحة نص يوجب على الجامعة أخذ رأي الكليات؟

فرد الدكتور عبد القادر بتلقائية:

– طبعًا.. النص صريح.

قال الرئيس بصوت داخله الحزن والحزم والأمل:

– إذن لا بد من تغيير النص، اكتب هذا ضمن مقترحات الجامعة في هذا الشأن.

فعقب الدكتور عبد القادر بهدوء الواثق:

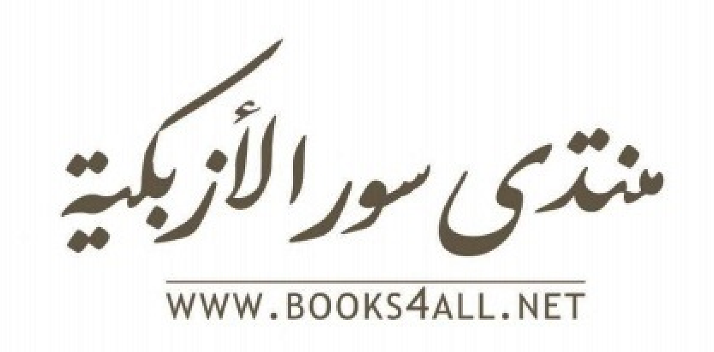
– ربما لا تكون في حاجة إلى تعديل النص يا معالي الرئيس.

– كيف؟

– لأن النص وإن أوجب أخذ رأي الكليات فإنه لم يوجب الأخذ بهذا الرأي.

قال الرئيس ضاحكًا كشأنه حين يريد أن يمنح نفسه فرصة أوسع للفهم:

– قدم مذكرتك التفسيرية.



قال الدكتور عبد القادر وهو ينفث دخان السيجار باستمتاع المعلم:

- لأن أخذ الرأي يعني الاستطلاع، فهو نوع من التعرف على الآراء، ولا يقتضى معرفة الرأي وجوب الأخذ به، وبالتالي إذا كان من الواجب أن تأخذ الجامعة آراء الكليات في قضية ما، فإنه ليس واجبًا عليها أن تلتزم بآرائها ومن حقها أن تقرر ما تراه وإن كان مغايرًا لما رأته الكليات مجتمعة.

عقب الدكتور شوقي وقد أصابته الدهشة:

- هذا رأي عجيب.

وعلق الرئيس برضا:

- هذا تفسير جيد.

فقال الدكتور عبد القادر بسعادة مظهرًا تواضعًا زائفًا:

- أنا لم أضف شيئًا من عندي، إنني ألتزم بظاهر النص... إلخ»[1].

وهكذا يمضي الحوار كاشفًا عن طبيعة الفكر الانتهازي الرخيص لمن يفسر النصوص لصالح الأهواء، وتضيع في الحوار اعتراضات الدكتور شوقي فخري رجل المبادئ والديمقراطية.

إن الحوار الروائي في «العاشق ينتظر» يقدم لوحة متعددة الألوان لأفكار المجتمع الثقافي وطبيعة التصورات والسلوكيات السائدة فيه، لذا فهو من أهم العناصر الروائية التي جلت جوانب عديدة للشخوص والأحداث.

وبعد:

فإن «علي المكارم» يقتحم ميدان الرواية بجسارة، ويطرق موضوعات

١- الرواية، ص ٢١ وما بعدها.

خطيرة تمس واقع الأمة ومستقبلها، ويعلن رأيه بشجاعة نادرة، متسلحًا بالأدوات الفنية الجيدة، والموهبة الخصبة النامية، وفي الوقت ذاته يمثل علامة مضيئة في حقل «الأدب الإسلامي» المأمول.



الفصل الثالث

الشرق الأقصى.. والغرب البعيد
في روايتي
«دفء الليالي الشاتية» و«مهما غلا الثمن»

نحن أمام كاتب روائي وناقد جعل من الرؤية الإسلامية أساسًا لكتابته، فقد خرج على الحياة الأدبية بروايتين (باكورة إنتاجه الأدبي) موضوع هذا الفصل، وله من قبل بعض الدراسات الأدبية والنقدية في مجال الأدب الإسلامي أبرزها ما كتبه حول روايات الكاتب الإسلامي الراحل نجيب الكيلاني، ثم إنه عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية، لذا فهو ينتمي إلى الأدب الإسلامي عن اقتناع ووعي، ويسعى ما وسعه الجهد إلى تقديم أدب إسلامي وفق جهد علمي واجتهاد ذاتي، ليسهم في دعم مسيرة هذا الأدب.

و«عبد الله بن صالح العريني» -كاتبنا في هذه الدراسة- يعمل ضمن هيئة التدريس بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، وهو متخصص في النقد الأدبي والبلاغة والأدب الإسلامي، ويقدم لنا في روايتيه: «دفء الليالي الشاتية»[١]، «ومهما غلا الثمن»[٢] صورة أخرى من صور الرحلة التي يصورها الكاتب العربي المتجه نحو الغرب (الأمريكي تحديدًا)، والشرق (إندونيسيا) (لأول مرة) من خلال رؤيته الإسلامية للواقع هنا وهناك.

لقد جاء معظم التراث الروائي العربي المعاصر، راصدًا للرحلة الغربية في اتجاه المركزية الأوروبية، أما كاتبنا فهو يقدم نمطًا مغايرًا إلى حد كبير، حيث يرصد المركزية الأمريكية (وهناك من يشاركه هذا الرصد)، ثم يقدم، وهو الجديد تمامًا - فيما أعلم - الرحلة المشرقية نحو إندونيسيا ليصور لنا بيئة جديدة بالنسبة لنا نحن القراء العرب، ولعلها نتجت عن تجربة ذاتية خاضها المؤلف، وفي الرحلتين المشرقية والمغربية نرى العالم من منظور إسلامي يهدف إلى بث القيم الإسلامية الأصلية وتجليتها في

١- صدرت عن دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ١٣٢٠هـ.

٢- نشرت على نفقة المؤلف، الرياض ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م.

مواجهة واقع مادي شرس لا يعرف الرحمة، وبيئة بائسة فقدت الحد الأدنى من أساسيات الحياة الكريمة..

في الرواية الأولى يواجه بطل الرواية البيئة الأمريكية بصخبها وضجيجها، وماديتها التي تفارق العواطف والمشاعر، فيسعى إلى المواجهة وإثبات الذات الإسلامية، والتبشير بقيم الإسلام بوصفها البديل الذي يملأ الفراغ الموحش في النفوس والقلوب الأمريكية. وفي الرواية الأخرى يعيش بطل الرواية في بيئة إسلامية بعيدة عن قلب الوطن الإسلامي، ويعاني الفقر والفاقة، ويواجه المفاهيم المشوشة للعقيدة والسلوك، وفي الوقت ذاته تتحرك القوى المعادية للإسلام لتجنيد الأتباع، وتكوين رءوس جسور للانقضاض على العقيدة والإنسان في وقت واحد، ولا ريب أن الروايتين تقتحمان الشرق والغرب من خلال تصور إسلامي جاهز يحرك البطلين الرئيسين، ويتعامل مع بقية الأشخاص والأحداث والمواقف على امتداد الروايتين.

—٢—

تتكون الرواية الأولى من سبعة عشر فصلا، تتناول بعثة عبد المحسن، الشاب العربي (من السعودية) الذي يذهب مع زوجه وابنته من الرياض إلى نيويورك في طريقهما إلى ولاية كلورادو من أجل الدراسة في مدينة «دنيفر»، وفي هذه المدينة يستأجر منزلا ويلحق ابنته بالمدرسة، ويذهب إلى الجامعة، ويعتريه القلق عندما يحمل له البريد خبر قدوم ابن خالته «وليد» للدراسة في أمريكا، حيث يبدو «وليد» غير ملتزم خلقيًا، وقد أصر على السفر إلى أمريكا ليمارس حياته اللاهية العابثة المنطلقة. ومع ذلك فإن «عبد المحسن» وصديقًا له يذهبان لزيارة «وليد» ويطلبان استضافته، وفي أثناء إقامة عبد المحسن بالمدينة الأمريكية نجد شخصًا عربيًا يعمل بالجامعة يهاجم الإسلام ويثير الشبهات من حوله، كما نكتشف فقدان الأمن في المجتمع الأمريكي..

ويقوم عبد المحسن بإلقاء محاضرة عفوية يرد بها على الشبهات المثارة حول الإسلام، ويوثق علاقته بالمغني الأمريكي «توم» الذي أعلن إسلامه، وتسمى باسم «عبد الكريم»، وأثر في «وليد» وغيّر مسيرته إلى الطريق السليم.

وعلى جانب آخر تكشف «مسز بودي» صاحبة البيت الذي يسكن فيه «عبد المحسن» عن مشكلتها مع ابنتها التي غادرت البيت لتعمل في ولاية أخرى وأهملت أمها لسنوات طويلة، في الوقت الذي تتوطد فيه العلاقة بين هذه السيدة وبين ساكن البيت وأسرته.

تقدم الرواية صورة لمحاولات عبد المحسن بناء مسجد ببلاد الأمريكان للقيام بحاجات المسلمين في المجتمع الأمريكي روحيا وتربويا واجتماعيا، ومحاولته مع زوجه البحث عن «جين» ابنة مسز بودي، وإعادتها إلى أمها حيث ينفجر بداخل «جين» إحساس بهروب العمر، وأفول الحياة، فتبقى أسبوعًا مع أمها، وتشتعل حبًا للطفلة «مناير» ابنة عبد المجسن. ومن خلال علاقة «جين» بـ«أمل»، زوج عبد المحسن، تتعرف على طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة في الإسلام، ويحدث تغيير في حياة «جين».. ويعود عبد المحسن وأسرته إلى الرياض بعد سبع سنوات من العلاقات المثمرة، والصداقة العميقة التي كان أساسها السلوك الإسلامي مع الأشقاء العرب والأصدقاء الأجانب.

أما الرواية الأخرى –مهما غلا الثمن– فتمضي على نسق الأولى من خلال فصول نتعرف فيها بالتتابع على سيرة بطلها الإندونيسي (أندي) الذي يعمل كاتبًا لدى السيد «غزالي» بالعاصمة جاكرتا، وهي وظيفة صغيرة وصل إليها بعد عناء كبير، ولأنه مستقيم ومنضبط، فإن رئيسه في العمل يتآمر عليه ليزيحه من طريقه بتهمة كاذبة، ويسعى السيد غزالي إلى الإفراج عنه، بعد أن قامت والدة «أندي» بالتوسل إليه، وتصف ابنها

أنه «نضيف أكثر من اللازم»، وبعد خروج «أندي» من السجن، نتعرف على أحوال المعيشة الصعبة التي يعانيها، والسكن المتواضع الذي يقيم به، ونرى السيد غزالي يتعاطف معه بعد أن لاحظ أمانته، ويبدي استعداده للارتقاء بعمل والدته التي كانت تشرف على إعداد الخادمات لتسفيرهن من أجل العمل بالخارج.

ويقودنا «أندي» في رحلة للتعرف على قريته في «صولو» حيث يعيش والده المثقل بالديون ذات الفائدة الربوية، والحياة البائسة التي يعانيها الناس هناك. وفي القرية نتعرف على سواق «البيجا» وباعة القطارات، وتظهر شخصية «نور حياتي» التي كان يحبها «أندي» ويعتزم الزواج منها، وتقدمها لنا الرواية من خلال أربع رسائل طويلة، كل رسالة تمثل فصلا من فصولها، لقد رحلت «نور حياتي» إلى السعودية للعمل خادمة عند أسرة غنية، وفي رسائلها تحكي عن مستوى الحياة هناك وملامحها، وتبدي انتقادًا للإسراف في الطعام، والتبذير في الولائم، كما تشير إلى اختبارات الأمانة التي أجرتها الأسرة السعودية لها ونجاحها في هذه الاختبارات، وقيامها بتحفيظ القرآن لبنات الأسرة، ودعوتها «أندي» كي يلحق بها للعمل سائقًا عند الأسرة، حيث يتزوجان. ولكن «أندي» يعيش حيرة كبيرة بين السفر إلى السعودية والبقاء عند السيد غزالي الذي قرَّبه إليه، فيشجعه والده على اتخاذ القرار الملائم، ويوجهه إلى صلاة الاستخارة كي يوفق في الاختيار..

ويبقى «أندي» في جاكرتا ويتزوج من الفتاة «سارينا» التي اختارتها له أمه، وتطوى صفحة الماضي بالنسبة لنور حياتي، ويحظى «أندي» بثقة «غزالي» بعد أن قدم له مشروعًا بديلا يخدم الفقراء الذين كانوا يسكنون بجوار شركة غزالي، حيث كان «سودرمان» يسعى إلى إقناع غزالي بالاستحواذ على مساكنهم عن طريق إشعال النار فيها!..

بعد نجاح مشروع «أندي» يكافئه السيد غزالي بشقة جاهزة، ويصبح

ذراعه اليمني. أما والدته «إيبو فضيلة» فتعود إلى «صولو» وتفتتح مطعمًا مع زوجها «مأمون» والد «أندي» الذي عولج من المرض الخطير ببتر ساقه وتم تسديد ديونه.

والفكرة، كما نرى، في الروايتين يمكن إيجازها في عبارة بسيطة تتلخص في قدرة الإسلام على حل مشكلات البشر، على المستوى الشخصي والصعيد الاجتماعي في آن. فعبد المحسن في الرواية الأولى يقدم الحلول الإسلامية للمجتمع الأمريكي فاقد الأمن، وللسيدة «بودي» التي حرمت من ابنتها «جين»، ولابن خالته «وليد» الذي ترك الالتزام وتشوق إلى الحرام. «وأندي» في الرواية الأخرى يواجه الفقر والانحراف والربا بالصبر والإيمان والالتزام والعمل الذي لا يكل حتى يفوز في النهاية، ويحل مشكلات أسرته، ويكشف الفاسدين المفسدين.. وعبر الروايتين يبرز السلوك الإسلامي في مواجهة السلوك غير الإسلامي، مسلحًا باليقين والسكينة والرضا والطمأنينة، حتى يتحقق الأمل والهدف المنشود.

-٣-

تقدم الروايتان رحلة إلى المشرق وأخرى إلى المغرب، لذا فالمكان بصفة عامة غريب على القارئ العربي، وإن كانت مدينة الرياض حاضرة بطريقة ما، فهي بلد «عبد المحسن» المبتعث إلى أمريكا، مولدًا ونشأة وإقامة، وهي مكان العمل بالنسبة لنور حياتي القادمة من إندونيسيا لخدمة أسرة سعودية، وهي رمز للهدوء والرخاء، والحلم والحنين، إنها موضع إرسال واستقبال للمفاهيم الإسلامية، من خلال الأشخاص أو الأبطال، ويمكن القول إنها مصدر للحرص على القيم الإسلامية في مواجهة ما يخالفها سواء في داخلها، أو عبر المشرق والمغرب معًا، بحكم انتماء بطل الرواية الأولى إليها، وانتساب بعض أشخاص الرواية الأخرى إلى ساكنيها.

أما المكان بالنسبة لمجال الأحداث الرئيسة في الروايتين، سواء في أمريكا

أو إندونيسيا، فهو ساحة للحركة والنشاط وتفاعل الأحداث؛ فنيويورك التي يصل إليها عبد المحسن من الرياض بعد ثلاثة عشرة ساعة من الطيران المتواصل، مدينة العمل والتجارة، ذات القلب القاسي، مدينة الآلة الكبيرة التي تطحن كل شيء في دورانها، لا تعرف شيئًا اسمه العواطف، وهي أكثر المدن ارتفاعًا في معدل الجريمة، وهي مدينة المخدرات التي ينسى الناس فيها شيئًا اسمه الآخرة، وفيها أعلى عمارات العالم (امبايراستيت)، وكان بها البرجان الشهيران اللذان تم تدميرهما في الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م.

وولاية بيترلاند، مكان تكسوه الخضرة والأشجار السامقة على طول الشارع تعطي الكثير من المتعة، وخاصة في الربيع، ومع ذلك فهناك إحساس بعدم الأمان، ويكفي أن يكون سوق «الداون تاون» صاحب شهرة لأكبر معدل في الجريمة من أية منطقة أخرى، حيث تتم فيه السرقة بالإكراه في وضح النهار، ويطلب اللص من أحد المارة إفراغ ما في جيبه بعد أن يشهر المسدس في وجهه، ثم يهرول مسرعًا، وقد تعرض «عبد المحسن» لتجربة سرقة في المكان نفسه، واقتربت السكين من عنقه وهو يدير مفتاح السيارة، لولا لطف الله.

ويمكن أن نجد تشابهًا في الأماكن الأخرى مع الصورة السابقة للمكان، في كاليفورنيا ويومنج وغيرهما، حتى البيت الأمريكي على سعته وثرائه، فإنه يخلو من روح البهجة وهدير الحياة، مع أنه يبدو أحيانًا صاخبًا، بيد أن المسجد أو المركز الإسلامي في أمريكا، يكاد يكون هو المكان الذي تجد فيه الحياة مجالا حقيقيًا للعواطف والمشاعر والأفكار والرؤى الطبيعية والإنسانية، أو التي لها مذاق الحياة الحقيقي.

والمستشفى في أمريكا، من خلال الرواية، ثلث رواده المقيمين من المرضى النفسيين، بسبب عدم التوازن النفسي، فالمكان هناك، في أمريكا كئيب في

الغالب، قلق مضطرب، لا تجد فيه استقرارًا، اللهم إلا ما تمثله المساجد والمراكز الإسلامية والبيوت الإسلامية.

وفي الشرق البعيد، حيث إندونيسيا كبرى دول العالم الإسلامي، فيبدو التفاوت في المكان واضحًا، بين بيوت الأغنياء الذين يمثلون أقلية، وبيوت الفقراء، فبيت السيد «غزالي» يتكون من فيلا فخمة أنيقة، حوله الأشجار الخضراء، والديكورات الجميلة، والشلال الصناعي، والجداول الصافية والجسور الخشبية، وبركة السباحة، والأرضيات اللامعة، وباقات الزهور، والأضواء المتلألئة... إلخ. أما منزل «أندي» فيقع في بيئة فقيرة جدًّا، متخلفة، تكتظ بالأكواخ الحقيرة، بجانب جدول نهر صغير آسن المياه، وهو مثال لأغلبية البيوت والمساكن في إندونيسيا.

والمكان في إندونيسيا يتفاوت أيضًا، فالمدن عادة غير القرى، ومع أن هذه الدولة تنتشر فيها الجبال الخضراء والغابات ذات الأشجار العملاقة، والسهول الرائعة الجمال، وأشجار الشاي التي تصنع خضرة شاملة تشيع في السفوح، وتقدم لك في النهاية لوحة فنية باهرة لإندونيسيا، فإن جو القرية هو العليل اللطيف الذي يختلف عن جو المدينة (وجاكرتا خير مثال له) الذي يتشبع بالدخان وكل أنواع التلوث الضوئي والحراري والصوتي.

إن جو القرية، وخاصة في الليل، يحمل على التأمل وسياحة الذهن، أما جو المدينة المزدحمة فمختلف تمامًا؛ حيث يعيش مئات الألوف على هامش الحياة، ويتحول كرسي (البيجا) إلى مكان ينام عليه صاحبه، فقد عز المسكن الملائم.

وتبدو القرية مجالا للتراحم واللقاء الإنساني الحميم، ومع قسوة الحياة فيها، فإن أهلها يمثلون أسرة واحدة، تسود بينهم المودة والرحمة، إذا أراد أحدهم أن يبني بيته عطل الآخرون أعمالهم لمساعدته، وحينما يعز الطعام في بيت أحدهم، فإنه يدخل بكل بساطة منزل جاره ليأكل ويشرب، ويخرج

دون أدنى حرج، ما أعذب هذه الحياة التي صاغها الإسلام في وجدان أهلها الذين ظلوا على وفائهم لقيمه ومُثُله.

أما المدينة، فهي رمز القهر لأغلبية سكانها الفقراء، مع أنها كانت -وما زالت- حلمًا بالنسبة لمعظمهم عندما قدموا إليها من القرى والأرياف؛ كانت حلم النعيم والرخاء، ولكنها خيبت ظنهم، كما فعلت بـ«أندي»، بطل رواية «مهما غلا الثمن»، وتحولت إلى غول متوحش يلتهم الأحلام، ويضع الشرفاء في السجن بسبب المكائد والمؤامرات، وقد ذاق «أندي» مرارة السجن على يد مدير المستودعات الشرير المختلس، وتعذب بقسوة الظلم.

أما الزمان، فيبدو في الروايتين غير واضح تاريخيًا أو غير محدد تمامًا، عبد المحسن المبتعث إلى أمريكا للدراسة، لم يخبرنا أو لم تخبرنا الرواية عن الفترة التي سافر في خلالها من أجل العلم، ولكننا نعلم من السياق أنها فترة قريبة أو غير بعيدة، يمكن أن تكون أواخر القرن العشرين الميلادي أو أوائل القرن الخامس عشر الهجري، حيث إمكانات الدولة والأشخاص تسمح بالابتعاث أو التعليم في الخارج، و«أندي» لم يحدثنا أيضًا عن الفترة التاريخية التي تجري فيها أحداث روايته، وإن كنا نفهم من السياق أيضًا أنها فترة معاصرة، حيث تستقدم الأسرة السعودية خادمة من إندونيسيا وسائقًا، وهي فترة القوة الاقتصادية التي تعيشها المملكة والخليج بصفة عامة، فضلا عن كونها فترة ما بعد الاستقلال بالنسبة لإندونيسيا.

بيد أن الكاتب يحسم مسألة الزمن التاريخي بالنسبة للرواية الإندونيسية فيشير في صفحة الإهداء - وهي خارج السياق الروائي - إلى أن شابًا عربيًا - لعله المؤلف - وطئت قدماه أرض الأرخبيل الإندونيسي في العام الأول من القرن الخامس عشر الهجري، فقضى هناك أربع سنوات هانئة هادئة، ومن وحيها كانت هذه الرواية. إذن فإن الزمن التاريخي في الروايتين يكاد يكون واحدًا، وهو أوائل القرن الخامس عشر الهجري أو أواخر القرن

العشرين الميلادي.

أما الزمن الروائي، فهو في الروايتين يطرد بالسرد ويتتابع، ويمتد إلى سبع سنوات هي عمر مدة الدراسة في الولايات المتحدة الأمريكية بالنسبة للرواية الأولى، وعمل «أنـدي» واستقراره لدى السيد «غزالي» في مرحلته الأولى التي لا تعدو بضع سنوات أيضًا، تتحول فيها الشخصيات من وضع ما إلى وضع آخر، أو تتغير فيه ظروفها الاجتماعية والإنسانية.

ويبدو الزمن الروائي بصفة عامة ملائمًا للأحداث ونموها، وحركة الأشخاص وتطورهم، وإن كانت الرواية تعيدنا أحيانًا إلى ماض أبعد، أو تاريخ أعمق، عبر الحوار الداخلي (المونولوج) أو الارتداد إلى الماضي (الفلاش باك) من خلال التذكر أو الاسترجاع.

— ٤ —

«عبد المحسن» بطل رواية «دفء الليالي الشاتية» يمثل الشخصية العربية المسلمة، الملتزمة في سلوكها ولغتها، فهو يذهب إلى أمريكا من أجل العلم، مع زوجه «أمل» وابنته «منـاير» له هدف واضح وغاية محددة، هي الرجوع إلى بلاده بشهادة علمية، ولكنه يقدم لنا صورة للإنسان المستقيم الذي يواجه ما حوله بعقل ناضج، وخلق جميل، فهو يتعاطف مع الآخرين، يدافع عن الإسلام ويدعو إليه، وهو زوج عطوف متسامح متعاون، مرتبط بوطنه وبلده، ثم إنه يقدم صورة أخرى للعربي المسلم غير الصورة المركوزة في ذهن الخيال الجمعي للغرب، أعني صورة العربي المسلم الذي يستغرق في الجنس أو يستغرقه الجنس كما تصوره أفلام هوليود والمسلسلات الأمريكية، إنه لا يركز بصره على «جين» ويحول نظره عنها كلما رآها؛ انطلاقًا من عقيدته وتربيته..

إنه، بصفة عامة، شخصية إيجابية فاعلة لا تستسلم للانفعال أو القطيعة،

من ذلك أنه يسعى إلى «وليد» ابن خالته، الذي يحاول التهرب منه ليعيش حياته العابثة، فيمد إليه يد العون، ويصله بعبد الكريم حيث يستفيد من تجربته، ويقف إلى جنبه حتى يتغير فكره وسلوكه.

وهناك موقفه من عدوان «بهاء حنا» على التشريع الإسلامي ومعطياته، إنه لا يستسلم لعدم وجود محاضرين متخصصين في الموضوع، ويتقدم بنفسه ليحاضر بطريقة عفوية يشرح بها مبادئ التشريع الإسلامي، ويجد تجاوبًا منقطع النظير من الجمهور، وينتصر على العدوان.

ثم إنه يكافح من أجل إقامة مسجد في الولاية التي يعيش فيها مع أسرته ليكون نواة تجمع المسلمين وتلبي حاجاتهم الروحية والتربوية والاجتماعية، ويبذل جهدًا كبيرًا مع أصدقائه حتى يتم إنجاز هذا الهدف.

ولعل تطوعه مع زوجه لإعادة الفتاة «جين» إلى أمها بعد قطيعة سنوات طويلة، يعد من أبرز جهوده الإنسانية ليحقق لهذه الأم العجوز رغبة حميمة عجزت عن تحقيقها بجهدها الخاص، فيقدم بذلك صورة راقية للتعاطف الإنساني من خلال الإسلام.

إن «عبد المحسن» من الشخصيات الجاهزة المرسومة من الخارج، لم نرها من الداخل إلا نادرًا، لذا فهي لا تعاني من مواقف صعبة أو معقدة على المستوى الشخصي أو الصعيد الاجتماعي، باستثناء تعرضها لعملية سرقة بالإكراه في «الداون تاون» أو صدقها في موقف «بهاء حنا» المعادي للإسلام.. حيث يتحول موقف السرقة إلى لحظة عابرة، لها دلالاتها في الواقع الاجتماعي والفكري، أما موقف «بهاء حنا» فيمثل حالة الاستفزاز المباشر التي تدفع عبد المحسن إلى الدفاع عن دينه أمام العدوان المتعمد.

وتبدو شخصية «وليد» أكثر نضجًا وغنى من الناحية الفنية، وكانت مهيأة لتكون شخصية محورية لو أن الرواية قدمتها من خلال مواقف عملية

متنوعة، فهي تنطلق من واقع إلى آخر، وهي متحولة من صورة إلى صورة أخرى، وكان من الممكن تعميق هذا التحول الذي يثري البناء الروائي ويزوده ببعد فكري وإنساني، ويمنحه خصوبة أكبر..

إن «وليد» يتمرد على قيم الواقع الاجتماعي، ويسعى إلى الابتعاث إلى الخارج ليعيش حياته المنطلقة المتحللة من الالتزام الخلقي والديني، وينجح مسعاه، ولكنه يتغير عندما يتعرف على المطرب الأمريكي الذي أسلم بعد تجربة حية وعنيفة تأثر بها، وجعلته يفكر في الحياة والموت، وقيمة الإنسان وتأثيره وتأثره بما حوله، وتمتد التجربة للسؤال عن الوجود والمصير، ثم الانعطاف نحو الإسلام والاقتناع بمعطياته والدخول في دائرته.

ولا ريب أن شخصية «مسز بودي» العجوز التي هجرتها ابنتها «جين» وأهملتها سنوات طويلة، تمثل صورة حية للواقع الاجتماعي في أمريكا، وقد سيطرت عليه الحياة المادية، ولم تبقِ للمشاعر الإنسانية مساحة معقولة. فهذه الأم التي تؤجر شقة من بيتها لعبد المحسن وأسرته تعيش منذ سنوات في شوق عارم إلى رؤية ابنتها، ولكن الابنة تعيش مع طموحاتها وعملها، وتنقطع عن زيارة أمها، بل إنها حين تصل إلى البيت بعد جهود عبد المحسن وزوجته تقابل أمها بشيء من الجفاء والبرود، بل تحاول التخلص من ذراعي أمها، مكتفية بكلمات الترحيب المقتضبة.

لقد حول العمل الابنة «جين» عن أنوثتها إلى خشونة الرجال وما هي برجل، ولقد وصلت في عملها إلى رئيسة المرضات في مستشفى (جولدن هلث) في مدينة «ديتاون» بولاية «أوهايو» حيث أصبح العمل كل حياتها، وقد اعترفت في النهاية (أنفقت الكثير من عمري ولم أحصل إلا على القليل التافه)، وبعد أن صار عمرها سبعة وثلاثين عامًا، فالمستقبل بالنسبة لها موحش كئيب، لا زوج ولا ولد، وتنجح الرواية في تصوير شوق الأم إلى ابنتها من خلال منظر مواز، حيث تتعلق «جين» بابنة «عبد المحسن» الصغيرة

المسماة «منابر» تنفر منها الطفلة أول الأمر، ولكنها تواصل التقرب منها حتى صارت الطفلة جزءًا من حياتها طوال الفترة التي قضتها في زيارة أمها «مسز بودي».

إن مسز «بودي» وابنتها «جين» تثيران الجانب المأساوي في حياة فئة كبيرة من المجتمع الذي هيمنت عليه الحياة المادية لدرجة تحول معها الإنسان إلى مجرد آله تسعى وراء المال والعمل والشهرة، ثم يكتشف في النهاية أنه لا رفيق ولا صديق، يعيش حالة من عدم التوازن النفسي، لدرجة أن الشعب الأمريكي صار مصنفًا بوصفه أكثر شعوب العالم استهلاكًا للأسبرين.

وهنا تكون علاقة مسز بودي وابنتها بأسرة عبد المحسن مجالا مناسبًا لبيان أهمية القيم الإسلامية في إشباع الروح والقضاء على جفاف الحياة المادية، أو بصورة موجزة، تقديم البديل للحياة الجافة الميتة.

أما شخصية «عبد الكريم»، مطرب الجاز الأمريكي السابق الذي كان يدعى «تومي»، فقد كانت قصة إسلامه، كما سبقت الإشارة، عامل تحول في شخصية «وليد» إلى شخصية إسلامية سوية؛ فقد دعاه عبد الكريم إلى الالتزام بالإسلام، مع أنه أولى منه بذلك، ثم شرح له كيف بدت الحضارة الغربية الزائفة تتجه إلى الحضيض بعيدًا عن هدي الله تعالى.. «دعني أشرح لك: في القرآن الكريم، يقول الله تعالى: ﴿ ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴾، إنها تفسر واقع الحضارة المعاصرة، لَهْو وتمتع، ثم ماذا؟»[1].

لقد أسلم عبد الكريم بعد وفاة صديقه الحميم ورفيق رحلته الفنية «هارولد» وكان شابًا قويًا وافر النشاط، ولكنه توفي فجأة؛ وهو ما اضطر عبد الكريم إلى زيارة طبيب نفسي، وتعاطي المهدئات حتى هداه الله إلى أحد المراكز الإسلامية واطلع على القرآن الكريم وبعض الكتب الإسلامية،

١- دفء الليالي الشاتية، ص ٧٥.

فاقتنع بالإسلام والتزم قيمه، وصار إليه داعيًا.

هناك بعض الشخصيات الأخرى تؤدي أدوارًا ثانوية في بناء الرواية مثل «بهاء حنا» العربي المعادي للإسلام، وكونه عربيًا أعطاه قدرًا من التأثير لدى الجمهور، فضلا عن تضييقه على كثير من الطلبة العرب الذين رفضوا البحث معه في الموضوعات التي تثير الشبهات حول الإسلام، وتوقد نار الفتنة بين المسلمين.

وهناك شخصية الثري العربي «أبو فهد» الذي تبرع لشراء أرض لبناء مسجد في الولاية المتحدة الأمريكية، وإيمانه هو الذي دفعه إلى التبرع الضخم الذي قدمه، حيث تذكر لحظات الألم التي مر بها أو مرت به وهو في المستشفى وتمنى لو عاش صائمًا متصدقًا، فقد كاد يودع الحياة دون أن يفعل شيئًا ذا قيمة يقربه إلى ربه!.

في رواية «مهما غلا الثمن» يمثل «أندي» الشخصية المحورية، وهو شاب متدين ملتزم (يشبه عبد المحسن في الرواية الأولى) ينزح من القرية في منطقة «صولو» إلى العاصمة «جاكرتا» ليلتحق بعمل بسيط، بعد جهد جهيد، ولكنه لا يهنأ بالوظيفة، لأن رئيسه في العمل يدبر له مكيدة يدخل على إثرها السجن بسبب «نظافته أكثر من اللازم»، وتستطيع أمه «إيبو فضيلة» أن تذهب إلى صاحب العمل «السيد غزالي» وترجوه أن يسعى إلى إطلاق سراح ابنها البريء.

ويمثل «أندي» شخصية المسلم الذي يواجه المتاعب بالاستغفار والاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم، ومن الوساوس التي تجعله ضعيف الإيمان بربه، وضعيف العزيمة في مواجهة ظروف الحياة القاسية.

ويؤدي «أندي» واجبه في كشف الشر والأشرار، ويخبر «السيد غزالي» أن مدير المستودعات ووكيله يزوّران في بعض المستندات ويختلسان، وأن

الحريق الذي اتهم به «أندي» قام به المدير ليبعد التهمة عن نفسه من ناحية، وليتخلص من شخص نظيف من ناحية أخرى.

وتديّنُ «أندي» يجعله يسعى إلى السيد غزالي من أجل توسيع «المصليات» في المصنع، وترتيب موعظة أو درس أسبوعي للمصلين، وحين يخبره صاحب المصنع أنه يكثر من الطلبات يرد عليه أنه لا يطلب شيئًا خاصًا به أو له، ولكنه يريد مواجهة الآخرين الذين ينشطون في إندونيسيا لنشر مذاهبهم الباطلة وعقائدهم المزيفة.

و«أندي» من الشخصيات التي تواجه الواقع بصبر، ويستفيد من خبرة أبيه ومن دأب أمه، ويطوي الماضي وراءه، ولا يشغل نفسه بغير المستقبل. لقد كان يخطط للزواج من الفتاة «نور حياتي»، ولكنها حين تقرر البقاء في الرياض وتدعوه كي يلحق بها، يستخير ربه، ويبقى في جاكرتا، ويتزوج من فتاة أخرى طيبة تقاسمه عناء الحياة ومتاعبها، وتبني معه عشًا سعيدًا، فالفتاة «سارينا» – وهذا اسمها – تملك من الصفات الطيبة مثلما يملك زوجها «أندي» الذي يخشى دائمًا من الوقوع في الحرام.

أما «نور حياتي» فهي، أيضًا، فتاة طيبة ومتدينة وتحفظ القرآن الكريم، ولكن الظروف اضطرتها إلى السفر للعمل خادمة في الرياض لدى أسرة ثرية، وتختبرها الأسرة أكثر من مرة فتعلم أنها أمينة. إن «نور حياتي» نموذج لآلاف من الفتيات اللاتي يدفعهن فقر أهلهن إلى مغادرة إندونيسيا والعمل في مهن متواضعة لقاء لقمة العيش وتوفير بعض المال للعائلة أو المستقبل، ومعظمهن يلتزم بالدين ويعمل في إخلاص.

وهناك شخصيات أخرى ثانوية في رواية «مهما غلا الثمن» تقوم بمهمة الكشف عن بعض جوانب الحياة في إندونيسيا أو معاناة أهلها، مثل «مأمون» والد «أندي» الذي يشتغل مزارعًا بسيطًا من أجل توفير الحد الأدنى للعيش، ولكنه يستدين بالربا مما يجعل حياته صعبة وقاسية، وتضطر زوجه «إيبو

فضيلة» والدة «أندي» إلى ترك القرية والذهاب إلى العاصمة كي تعمل شبه خادمة لتوفر بعض المال لتسدد ديون زوجها، وتقف إلى جانبه في شهامة ونبل كي يجتاز المحنة، خاصة بعد أن مرض بالداء الخطير الذي اقتضى بتر ساقه كي يظل على قيد الحياة؛ لقد بدأت العمل في أحد مكاتب الأيدي العاملة تدرب الخادمات على الطهي والغسيل والكي وإدارة المنزل قبل سفرهن للعمل بالخارج، ثم انتقلت إلى منزل بجاكرتا للإشراف على إدارته. وهي، في كل الأحوال، تقف أيضًا بجوار ابنها «أندي» سندًا له في المواقف التي يمر بها ويتعرض لها.

هناك شخصية «بجو» صديق «أندي» الذي يعيش في القرية، ويقوم ببيع حبات الأناناس للمسافرين نظير اقتسام ثمنها مع «مأمون» والد «أندي». ويبدو «بجو» متأثرًا بمأمون في سلوكه وأخلاقه، وينقل لـ «أندي» أخبار شقيقته «نور حياتي»، وهو بصفة عامة، همزة وصل بين أندي وبين القرية التي طال غيابه عنها بسبب عمله في العاصمة.

أما الشخصيات الشريرة، فعلى رأسها شخصية «سودرمان» مدير المخازن، الذي يختلس ويزوّر في الأوراق الرسمية، ويدبر الحريق الذي دخل «أندي» بسببه السجن، ثم إنه يشير على السيد «غزالي» بالاستيلاء على بيوت الفقراء الملاصقة للمصنع، ويقترح عليه أن يتم ذلك عن طريق إشعال النار فيها فيضطرون إلى الهروب منها وتركها. بيد أنه يختلف مع نائبه حول خططهما الشيطانية والعائد منها، فيفضح كل منهما الآخر، وتكون النهاية التي يستحقها كل منهما.

ويلاحظ القارئ أن شخصيات الرواية الأخيرة «مهما غلا الثمن» أكثر حيوية وعفوية من شخصيات الأولى «دفء الليالي الشاتية»، ولعل الكاتب استفاد في روايته الثانية فأعطى لشخصياته فرصة الحركة الطليقة على سجيتها؛ لتعبر عن نفسها وعما يدور في داخلها، على العكس من الرواية

الأولى التي بدا فيها الكاتب يقف خلف شخصياته، وكأنها تنطق بلسانه هو، لا بلسان المواقف والأحداث التي يفترض أنها تصنعها هي.

إن تنوع المواقف، مدًا وجزرًا، في الرواية الثانية منحها قدرًا كبيرًا من الإقناع الفني، فضلا عن التشويق الذي تعقبه مفاجأة، وهو يبدو امتداداً للحكي الطبيعي التلقائي، ولنتأمل مثلا موقف «أندي» وهو في محنته ينتظر مساعدة من الغير ليتجاوزها، فإذا به يقابل سائحًا أستراليًا، وكان يطمح أن ينفحه ألف روبية أو ألفين، لأن السياح الأستراليين، مع مظهرهم المتواضع، أغنياء، ويتطلع أندي إلى يد السائح وهو يضعها في جيبه ملهوفًا ومنتظرًا، ولكن السائح يخرج منديلا أبيض يمسح به وجهه! [1].

وفي علاقة «أندي» بـ «نورحياتي» تشوقنا الرواية إلى أن كلا من الحبيبين سيتوجان حبهما بالزواج، ولكن الأحداث تقدم لنا مفاجأة برفض أندي السفر إلى الرياض مع بقائه في جاكرتا، وزواجه من فتاة أخرى تدعى (سارينا).

في الرواية الأولى، نشعر أن عقل الناقد سيطر على عقل الروائي وكاد يغلبه في صياغة الشخصيات فجاء معظمها جاهزًا لدرجة الإلحاح على بعض القضايا الفرعية الخلافية التي تكاد تحول العمل الأدبي إلى عمل فكري، كما نرى مثلا في الحديث عن الصور والتماثيل والكلاب والخلافات المذهبية التي تجعل سقوط المسجد في يد جماعة غير الجماعة التي بنته خطرًا على الإسلام.. وهذه الأمور مجالها في كتب الفقه والعقيدة والتاريخ، ولا مسوغ لها هنا بالطريقة المباشرة التي وردت بها.

على كلٍّ، فإن الشخصيات في الرواية الثانية جاءت أكثر وعيًا بمنطق الفن، وأقرب إلى الحياة الطبيعية اليومية التي يمكن أن نتعامل معها هنا وهناك.

١- مهما غلا الثمن: ص ٢٥.

لغة الكاتب في الروايتين هي الفصحى الواضحة، وهي في مجملها سهلة بعيدة عن التقعر والركاكة، إلا في بعض المواضع القليلة جدًا، وتتخللها أحيانًا بعض الصور الطريفة، مثل تلك الصورة التي تقابلنا حول الأدوية التي يتعاطاها المرضى «كثير من أدوية هذه الأيام تأخذ الصحة من الجسم وتجلس مكانها»[١]، بيد أن بعض التعبيرات العامية تحاول أن تفرض نفسها على السرد والحوار، مع أنه يمكن تفصيحها بتعديل يسير، ففي مجال الاتصالات الهاتفية مثلا يقول العامة: اتصل عليك، والصواب: اتصل بك، وأيضًا تقول: حسبي الله عليك أو فيك، مع أن الجار والمجرور لا لزوم لهما، أو تقول: اتكلي على الله، والصواب: توكلي على الله، أو تقول: أعتذر منهم، والصواب: أعتذر إليهم، أو تقول: بطريقة لا شعورية، والأفضل بطريقة تلقائية أو عفوية، أو تقول: الله يجزيك الخير، والأفضل إيراد صيغة الدعاء المتداولة: جزاك الله خيرًا، وكذلك الحال في قولهم: ويصير خير إن شاء الله، والأفضل: نسأل الله أن يكون خيرًا[٢].

وهناك بعض المسايرة في لغة الروايتين لتعبيرات شائعة غير دقيقة، مثل «اللامسئولية» وهي مكونة من أداة التعريف «أل» ثم «لا» النافية، ثم كلمة «مسئولية»، ومعروف أن أداة التعريف تدخل على الأسماء وليس الحروف، وكان يمكن حل المسألة ببساطة حين يستخدم الكاتب لفظة المسئولية مسبوقة بكلمة عدم، بدلا من اللامسئولية، فتصير (عدم المسئولية) [٣].

أيضًا، هناك تعبير «يستأذنه عن العمل هذا اليوم»، والصواب: يستأذنه لعدم العمل أو كي لا يعمل هذا اليوم[٤].

١- السابق: ص ٩٦.

٢- دفء الليالي الشاتية: ص ٧، ١٩، ٢٢، ٣٥، ٣٦، ٤٣، ٧٣، ٨٥.

٣- مهما غلا الثمن: ص ٢١٩.

٤- السابق: ص ٢٢٤.

كذلك، هناك تعبير «نأكل سويًا»، والصواب نأكل معًا، فالسوي هو السليم أو الصحيح، والقرآن الكريم يتحدث عن أصحاب الصراط السوي ومن يمشي سويًا[١]. ويمكن أن تكون بعض التعبيرات أقوى وأفضل إذا أحسن استخدام النفي، فعبارة مثل: «ألست ذكرت لي بكل صراحة ما تبذله المرأة هنا من جهد لكي تظفر بالزواج؟» تصبح أقوى وأفضل إذا صارت هكذا: «ألم تذكر لي بكل صراحة... إلخ»[٢].

من أخطاء النحو الشائعة التي وردت في الروايتين، تنوين أفعل التفضيل كما ورد في عبارة: «بدا فيها القانون أعزلا أمام سلاح الحقيقة الماضي»، والصواب: أعزل دون تنوين[٣]. أيضًا، فإن عدم استخدام نون الوقاية أو الإضافة من الأخطاء الشائعة كما ورد على سبيل المثال في عبارة: «... لأنك بمظهرك الحيوي النشيط تجعليني أفرح باختياري،،،» [٤]، والأصح «تجعلينني».

ويعتمد السرد على لغة وصفية تصور ما تراه عين الراوي، وتعتمد هذه اللغة على التضمين أو الاقتباسات تدعم به رأي الراوي أو المحاور، ومعظم التضمينات أو الاقتباسات تؤكد إسلامية الشخصية أو السلوك أو التصور، وتشمل آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة والدعاء، والحكمة والمَثَل، والشعر العربي؛ وهو ما يدل على وعي الكاتب بمعطيات الإسلام قديمًا وحديثًا، وتوظيف هذه المعطيات في خدمة عمله الروائي. فمثلا عندما يعتري القلق عبد المحسن من قدوم «وليد» إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وخوفه أن يتمادى في الانحراف، تحاول زوجه أن تطمئنه وتشجعه وتزيل قلقه، فتقول له: «دعك من ذلك كله.. سوف تكون أنت إن شاء الله نموذجًا

١- سورة طه: ١٣٥، سورة الملك: ٢٢.

٢- دفء الليالي الشاتية: ص ٣١.

٣- السابق: ص ٦٨.

٤- مهما غلا الثمن: ص ٧٥.

رائعًا يقتدى بك ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾.. أحس أن كلامها فيه واقعية وصدق.. لا عليه إذن، فليأتِ «وليد» وليكن بعد ذلك ما يكون»[1].

فالآية الكريمة، في هذه الفقرة، كانت باعثًا على الاطمئنان والرضا ومزايلة القلق، وتتكرر الآيات في مواضع كثيرة مشابهة في الروايتين، لتأكيد فكرة، أو إزالة لبس أو غموض، أو توجيه نحو عمل ما.

ومثل الآيات الكريمة، تكثر الروايتان من استلهام أحاديث شريفة كثيرة بالتضمين أو الاقتباس، ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في سياق الفكرة الشيطانية التي اقترحها مدير المستودعات على السيد «غزالي» -صاحب المصنع- للاستيلاء على بيوت الفقراء الملاصقة لمسكنه حيث تحقق له مكاسب طائلة، ولكن «أندي» يراجع صاحب المصنع ويكشف له تبعات هذا العمل السيئ الظالم الذي سيضر بكثيرين، وسيجلب عليه غضب ربه، فيقول له: «أنت يا سيدي تسعى بهذه الفكرة الشيطانية إلى اغتصاب حي كامل.. مساحته عدة آلاف من الأمتار، كأنك لم تسمع قول الرسول صلى الله عليه وسلم: لا يأخذ أحد شبرًا من الأرض بغير حقه، إلا طوقه الله إلى سبع أرضين يوم القيامة»[2].

وحين رأى «أندي» إصغاء السيد غزالي إليه وتأثير كلامه عليه استمر في الحديث، مستشهدًا ببعض الأحاديث النبوية الشريفة؛ وهو ما أدى إلى عدول الرجل عن الفكرة الشيطانية تمامًا.

وما يقال عن القرآن الكريم والحديث والشريف في مجال التضمين والاقتباس، يقال أيضًا عن الدعاء والحكمة والمثل والشعر، وقد يبالغ الكاتب

١- دفء الليالي الشاتية: ص ٣١.

٢- راجع مثلا: مهما غلا الثمن، ص ١٤٣.

ـ في جعل شخوصه غير العرب ينشدون الشعر العربي، فالأمر بالنسبة لهؤلاء يبدو نادرًا.

ومن مميزات السرد المعتمد على الوصف، تقديم بعض العادات والتقاليد ـ في المجتمعات العربية والإسلامية، ومنها بعض العادات التي تبدو جديدة علينا، كما نرى فيما يعرف ـ في مناسبة «حلل بحلل» الإندونيسية، وهي مأخوذة من قولهم بالعربية (حلال بحلال)، بمعنى تحلل الإنسان ممن أخطأ ـ في حقه أو أساء إليه، ثم الطلب أن يسامحه، ويلتقي الناس ـ في هذه المناسبة داخل أماكن العمل أو الأحياء السكنية ـ في لقاءات جماعية تتسم بالأخوة والتعاطف والمودة والمصالحة بين الخصوم والاعتذار عن الأخطاء، ويطلب كل واحد من الآخر أن يحله من أخطائه ويسامحه[1].

ولكن الوصف قد يسقط أحيانًا ـ في المباشرة واللغة التقريرية، وهو ما يغيّب الشخصية الروائية، ويقدم الكاتب، ويجعل السرد مقالا أو مقالات يمكن حذفها والاستغناء عنها مع أهميتها ـ في ذاته، ففي رواية «مهما غلا الثمن» مثلا، صفحات عن الصبر وأهميته وقيمته، جاءت ـ في سياق حوار بين أندي ووالده مأمون، وكان يمكن الاكتفاء ببعض الإشارات حول الصبر ـ في السياق الروائي دون حاجة إلى عدة صفحات بدت موضوعًا مستقلا بذاته، وكان يمكن للكاتب إذا أصر على تسجيلها أن يوزعها بطريقة فنية على مواضع متعددة[2]، ومثل ذلك أيضًا، ما ورد حول التبرج والزينة ـ في حوار «أندي» مع زوجه «سارينا»[3] حيث جاءت اللغة تقريرية غير فنية، وكان للكاتب مندوحة كي يعبر عن فكرته بطريقة غير مباشرة، أفضل من تلك التي طالعنا بها.

ومن عناصر البناء الروائي المهمة ـ في الروايتين «الحوار»، وهو حوار

١- مهما غلا الثمن، ص ٢١١ وما بعدها.

٢- السابق: ص ١٧٠- ١٧٥ .

٣- نفسه: ص ١٩٥ – ١٩٦.

مباشر كاشف عن جوانب متعددة تتعلق بالشخصيات أو العلاقات الإنسانية أو القيم.. قد يطول أحيانًا ويتحول إلى مقالة أو يمثل صوت المؤلف العالي، ولكنه في مجمله يضيف إلى القارئ بعدًا معينًا من أبعاد العمل الروائي.. فهو مثلا يكشف عن صفات الأشخاص وطبائعهم، كما نرى في حوار عبد المحسن مع زوجه، وهما يرتبان بيتهما الجديد في أمريكا، حيث أصاب الزوجة شيء من التراب:

«قال لها:

ما أسرع ما وضعت المكياج على وجهك!

- مكياج ؟!

- نعم..!

- أنت لا تستطيعين أن تري نفسك إلا بمرآة.. أليس كذلك ؟ ما رأيك أن تقفي لحظات أمام المرآة ؟... إلخ»[1].

ومن خلال هذا الحوار نتعرف على ولع الزوجة بتزيين نفسها، وكره زوجها للمساحيق والأصباغ التي تستخدمها المرأة..

وقد يكشف الحوار عن بعض الجوانب الحضارية هنا وهناك، كما نرى في الحوار الذي دار بين «عبد الكريم» و«وليد» عندما زار الأخير الأول في صحبة عبد المحسن:

«مد وليد يده مودعًا:

فأمسكها صاحب البيت، وقال له بلهجة رجاء:

- أرجوك أنت مختلف عنهم.. أنت مختلف!!

١- دفء الليالي الشاتية: ص ١٥.

- إنك تحمل هذا الدين، إياك أن تفرط فيه، آباؤك هم صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذين تركوا ديارهم ونشروا هذا الدين.

أضاف:

- صدقني!! إن حاجتنا إلى ما عندك من العلم بالدين أشد من حاجتك إلى ما عندنا من أدوات الحضارة المادية؛ لأن هذه الدنيا مجرد فترة ضئيلة ستمر على الجميع بخير أو شر، لكن الحياة بمعناها الحقيقي هناك في دار الخلود»[1].

وجدير بالذكر هنا، أن المؤلف يضمّن حواره بعض الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، وهي محاولة جيدة لتعميق الملمح الإسلامي في السرد الروائي بصفة عامة، وقد سبق إليه «نجيب الكيلاني» في معظم رواياته،وأعطاه أهمية خاصة [2].

ويوظف الكاتب حواره الروائي لشرح بعض القيم أو انتقادها، فمثلا يشرح الفارق بين الحب والبغض من خلال حوار بين « أندي» وزوجه «سارينا»:

- والقلب (يا سارينا).. ؟

- ماذا به ؟

- هل يمكنه أن يكون مثل الذهن ؟

- إذا أحب القلب حمل الدنيا كلها دون تعب.

- وإذا أبغض ؟

- وإذا أبغض لا يستطيع أن يتحمل رؤية إنسان واحد يكرهه.. هذه الدنيا

١- السابق: ص ٨٢.

٢- يمكن للقارئ أن يطالع بعض نماذج الحوار الدالة في (دفء الليالي الشاتية): ص ٩٦ ، ٩٧.

تتسع للآلاف من المحبين لكنها تضيق أن تحمل متباغضين اثنين»[1].

وبالحوار الروائي، تنتقد الشخصيات بعض القيم والسلوكيات التي لا تتفق مع الغايات الإسلامية كما نرى فيما جرى من حوار بين أندي وسارينا، أيضًا حول إفراغ بعض المدارس من محتواها الطيب وعدم اهتمامها بالدين الإسلامي:

- أظنك غاضبة بعض الشيء.. لعل مشكلة ما هي التي جعلتك تتركين المدرسة ؟

- لا.. ليست هنالك مشكلة خاصة بي.

- إذن ماذا ؟

- المشكلة في المدرسة نفسها (ثم أضافت):

- آلمني أن حصة الدين حصة واحدة يتيمة، يلقيها مدرس مادة الخلق الإسلامي، فليس هنالك تعليم للعقيدة وللعبادة.. وحصة واحدة يتيمة ماذا يمكنها أن تعمل ؟...» [2].

ومن عناصر البناء الروائي التي استخدمها الكاتب في روايته الأخيرة «الرسالة»، وقد سبقت الإشارة إلى أربع رسائل بعثت بها «نور حياتي» من الرياض إلى أهلها في إندونيسيا، والرسالة وسيلة مهمة من وسائل البناء الروائي استخدمها روائيون عديدون لأسباب شتى، منها تنويع عملية السرد، وكسر الرتابة والملل عند القراءة، وتقديم شخصيات وأحداث ومواقف يصعب تقديمها عبر السرد السائد في الرواية.

والرسالة في هذه الرواية تبدأ بالبسملة، والتحية الإسلامية وتختتم بها،

١- مهما غلا الثمن : ص ١٨٩.

٢- السابق: ص ١٩٣.

وفي الوقت ذاته تشكل عنصرًا روائيًا طبيعيًا بما فيه من سرد وأحداث وشخوص وحوارات وأسئلة وأفكار وغيرها. إنها بصفة عامة رسالة من شخص مسلم إلى أشخاص مسلمين، ذات ملامح إسلامية، وقد رصدت لنا حياة «نور حياتي» في الرياض، وأشارت إلى واقع أسرتها وظروفها، ووضحت لنا خططها بالنسبة للمستقبل، وشكلت جزءًا متماسكًا من البناء الروائي.

أما العنوان في الروايتين، فقد جاء واهي الصلة بالمضمون، فـ «الليالي الشاتية» في أمريكا لم تكن عنصرًا مهيمنًا أو حاضرًا بكثافة في الموضوع الروائي، وكذلك الحال بالنسبة لـ «الثمن الغالي»، ولا أدري هل يحق لي أن أقترح أن يكون عنوان الرواية دالا على الموضوع أو الشخصية أو المكان ، أم أن الكاتب له أن يستخدم ما يشاء من عناوين قد تكون تعبيرًا عن حالة شعرية بعيدة عن واقع العمل الروائي ؟

وبعد:

فإن الفارق بين الرواية الأولى والرواية الثانية للكاتب يؤكد أن هناك تطورًا نحو الأفضل من الناحية الفنية، وأعتقد أن «عبد الله العريني» لو واصل بدأب طريقه في مجال الكتابة الروائية سيقدم لنا إنتاجًا جيدًا يضاف إلى الإبداع الروائي الإسلامي المعاصر؛ وهو ما يثري الأدب الإسلامي بعامة، والرواية الإسلامية بخاصة. لقد قلت ذات يوم: إن كتابة الرواية فن صعب لا يقدر عليه إلا أولو العزم من الموهوبين، فما بالك إذا كانت رواية إسلامية؟ إنها تحتاج إلى كتّاب يملكون الجلد والصبر والقدرة على استشراف واقع أمتهم المليء بالأحداث والقضايا الكبرى، وفي كل الأحوال فقد قرأنا في الصفحات السابقة روايتين فيهما جهد طيب ووعي مثمر.



الفصل الرابع

الغربة القهرية.. والرحلة المشرقية في رواية «البحث عن الجذور»

تنبئ الرواية الأولى للكاتب عن قدراته الأدبية وموهبته الفنية، ورواية «البحث عن الجـذور»[1] هي الأولى «لمؤمنة أبو صالح» وتقدم لنا روائية موهوبة، تملك الموهبة والأدوات الفنية من لغة وتصوير وقدرة على ربط الحوادث في إطار محكم جيد، فضلا عن انطلاقها من تصور إسلامي خالص، قادر على الحوار، أو التجاذب الثقافي مع الآخر، بوعي وحصافة وتفاعل خلاق، دون أن يستشعر الدونية أو الخوف، منذ الإعلان عن نفسه بالبسملة في صدر الرواية إلى الانتصار لذاته وحضارته عبر سطورها.

«البحث عن الجذور» عنوان يحمل دلالة تصب في الإطار الحركي الذي يفارق الحالة السكونية الخاملة، ويعني أن هناك رغبة عارمة في الوصول إلى غاية بعيدة وصعبة، ليس من المتاح الوصول إليها بسهولة. وتشير كلمة «الجذور» إلى العمق الذي يقتضي جهدًا كبيرًا لملامسته.. ومقارنة العنوان بمضمون الرواية تكشف عن هذا التطابق بين الطرفين، حيث يبذل بطل الرواية جهدًا مضنيًا للتعرف على أبيه الذي يفتح له الطريق إلى قلب الحقيقة التي يتشوق إليها وهي السكينة والأمن والاطمئنان والإشباع الروحي من خلال الإسلام.

من الطرائف التي ارتبطت بتصنيف الرواية من خلال البيانات المكتبية المتعلقة بالنشر، أنها صنفتها ضمن موضوعات المشاكل الاجتماعية، مع أن الرواية تعالج موضوعًا أكبر، لأنه أكثر أهمية من الموضوعات الاجتماعية، لأنه يتعلق بطبيعة العلاقة بين الشرق والغرب، وهو موضوع قديم جديد، أو يتجدد باستمرار في ظل ميزان القوى بين الطرفين، وقد سبق كثيرون إلى معالجته على المستوى البحثي والروائي، ومن الروائيين الذين كتبوا فيه: توفيق الحكيم، ويحيى حقي، وخضر نبوه، والطيب صالح، وعبد السلام

١- مؤمنة أبو صالح: البحث عن الجذور، مكتبة العبيكان، الرياض (السعودية)، ١٤٢٢ هـ = ٢٠٠١ م.

العجيلي، ونهاد رضا.

إن قضية العلاقة بين الشرق والغرب تثير العديد من الرؤى والتصورات، وتعرض الكثير من الأفكار والآراء، وقد حملت روايات الكتاب العرب وقصصهم مزيجًا من التجارب والأحداث التي ترجمت مواقف متمايزة أو متوافقة.

ولا شك أن رواية «البحث عن الجذور» تترجم موقفًا متميزًا يحمل بصمة المؤلفة ورؤيتها التي تنبع من تصور إسلامي خالص، وتجربة شبه مباشرة، بحكم وجودها في مكان الأحداث التي صنعت الرواية وشكلتها، كما توضح الفقرات التالية.

-٢-

تعتمد رواية « البحث عن الجذور» على ضمير المتكلم، أو الضمير الأول كما يسميه البعض، وفي الفقرة الأولى يتحدث البطل عن نفسه قائلا: «اسمي (جوزيف) كما سمتني أمي و(يوسف) كما سماني أبي، أريد أن أعرفكم على نفسي، أنا أمريكي من أصل عربي كما تقول أمي وينكر أبي، ديانتي (مسيحي) أخذتها عن أمي، ولكن أبي كان مسلمًا، فالمفروض أن أنتسب إلى دينه، لذلك سأروي لكم قصتي أو بالأحرى قصة أبي».[١].

وكما نرى، فإن هذه الفقرة تلخص الرواية، وتعطينا المفارقة التي تحكم حياة البطل بدءًا من اختلاف اسمه حتى ديانته، مرورًا بجنسيته، فهو «جوزيف» وفقًا لتسمية أمه، وهو أمريكي ومسيحي وفقًا لإرادتها، وهو «يوسف» وفقًا لتسمية أبيه، وجنسيته عربي ودينه مسلم وفقًا لانتسابه إليه، ومن خلال هذه المفارقة، والتعرف على تفصيلاتها.. تدخلنا الرواية إلى دائرة مثيرة، تشوقنا إلى معرفة ما بداخلها وكشف الستار عنه.

١- الرواية: ص ٥.

وإذا كانت الفقرة الأولى من الرواية تلخص وتكشف، فإن الرواية تقدم نفسها مباشرة، عبر فصول متتابعة، غير مرقمة وغير معنونة، وكأنها تفضي إلى القارئ بكل ما لديها دون حواجز الأرقام أو عقبات العناوين، خاصة وأن أحداث الرواية أو فصولها تسير في خط تصاعدي بدءًا من الفقرة الأولى — موضع المفارقة — وانتهاء بالذروة والوصول إلى أعماق الجذور وملامستها.

وهكذا، يبدو البناء الروائي قائمًا على التتابع المتصاعد للأحداث وظهور الشخصيات مع التوغل في قلب الرواية لتضيف وتضيء الموضوع الروائي من جوانبه المتعددة.

إننا نلتقي بشاب يبحث عن أبيه في أمريكا، ثم نتعرف على أمه الأمريكية التي تحكي له بعض التفاصيل الحقيقية والمأساوية في حياة أبيه، ثم تموت بمرض عضال، فيذهب إلى كاليفورنيا بحثًا عن هذا الأب.

وفي كاليفورنيا، يلتقي الشاب (يوسف) بصلاح الدين في المركز الإسلامي بالمدينة، ويقوده إلى الشيخ يحيى إمام المسجد، حيث يعده بمساعدته في البحث عن أبيه عن طريق صديق يدعى مصطفى.

ويسعى الشاب إلى تعلم اللغة العربية وتاريخ المنطقة العربية بجانب دراسته للحقوق، وبعد جهود يلتقي بأبيه في قارب على سواحل أمريكا، ويبحران معًا في رحلة لعدة أيام، يحاولان عبرها أن يتعارفا ويتقاربا.. ولكن علاقتهما على ظهر القارب يشوبها المد والجذر، ولكنها تنتهي بإعلان يوسف لإسلامه، وأخوته في الله لوالده، ويعود الاثنان إلى الساحل، دون أن يعترف الأب ببنوة الابن.

يسافر يوسف إلى الشرق ليتعرف على أهل والده أو على جذوره، ويلتقي بالأسرة التي ترحب به من خلال عمه خالد وعمته سهيلة، ويقيم علاقة

حميمة مع أقاربه، ويلتقي بسلمى، ابنة عمه خالد، ويعترف لها بحقيقة مابينه وبين أبيه، وبعد لقاءات عاصفة مع سلمى التي يتقدم أسامة لخطبتها، يترك الأسرة عائدًا إلى أمريكا.

وفي المركز الإسلامي، يلتقي بأبيه الذي يعترف به، ويبارك زواجه من سلمى.

وهكذا يبدو البناء الروائي معتمدًا على سرد الأحداث في بساطة وتتابع متصاعد، ومن خلال لغة مركزة مقتصدة. والوسيلة الأساسية في البناء بعد السرد هي الحوار الذي يبدو فارس الرواية الوحيد، حيث تتضاءل إلى جانبه الوسائل الأخرى أو تتلاشى: مثل المونولوج (الحوار الداخلي) والحلم والرسائل والاسترجاع (الفلاش باك) والتداخل السردي، وغيرها من الوسائل التي يلجأ إليها كثير من الروائيين في أيامنا، وسوف نتوقف عند الحوار بشيء من التفصيل في فقرة أخرى.

ومع بساطة البناء، فإن الرواية تقدم لنا بعض المفاجآت التي لا يتوقعها القارئ، ولكنها بصفة عامة مفاجآت مقبولة، بل إنها تسهم في إثارة التشويق أحيانًا، كما نرى في مشروع خطبة سلمى للدكتور الطبيب أسامة، الذي رافق يوسف على الطائرة في رحلة العودة إلى الوطن. كان السياق الروائي يوحي أن سلمى ستكون من نصيب يوسف الذي مال إليها وأحبها، وتحدثت بشأنه عمته سهيلة التي عرضت فكرة زواج سلمى ويوسف أمام أخيها خالد والد سلمى، ولكن الأحداث جاءت على عكس التوقع، حيث أعلن أن أسرة أسامة قادمة إلى أسرة خالد للإعلان عن رغبتها في خطبة سلمى، وهو ما يؤدي إلى إحساس يوسف بالانكسار، وتقرير العودة إلى أمريكا، لينشغل بالدعوة إلى الإسلام من خلال المركز الإسلامي، والانغماس في حياة المسلمين من حوله، لتعويضه عن فقدان أسرته الصغيرة وعائلته الكبيرة.

ثمة مفاجأة أخرى تتمثل في لقاء يوسف بأبيه بعد أن تلاشى الأمل في

هذا اللقاء، ثم اعتراف أبيه به في مفاجأة صاعقة. لقد خرج يوسف من المسجد، وسمع صوت والده في الظلام يناديه ويعانقه ويعترف به.. وها هو يصف اللقاء:

«رميت بنفسي في أحضانه وأنا أنتحب وأقول: حقًا أنا ابنك؟!

- نعم يا يوسف أنت ابني.. اغفر لي قسوتي.. سامحني على ماض ضاع فيه عمري أكثر من عمرك.. لقد كنت في المسجد اليوم يا يوسف واستمعت لك.. فهل هناك في قلبك المؤمن الكبير مكان لأبيك العائد النادم؟

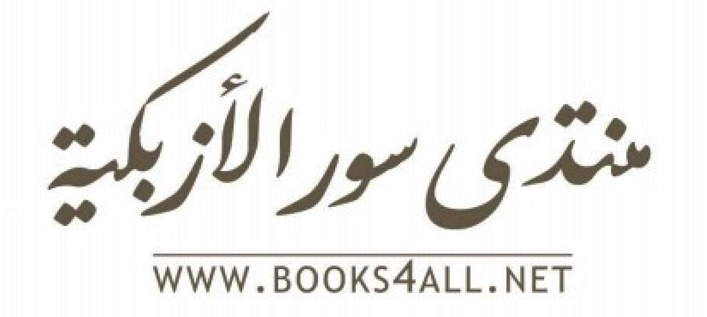
- آه.. يا أبي، طوال عمري كان هناك متسع لك.. كان ينتظرك، ولكن كيف عدت إلي وعرفت مكاني.. كيف تأكدت أني ابنك؟

- نظر إلى وجهي وقال: هلم بنا إلى منزلك لأحدثك عن كل التفاصيل..»[1].

وهكذا تحقق المفاجأة الصاعقة حلم الابن باعتراف أبيه ببنوته، بعد أن استولى اليأس على الولد والقارئ معًا من الوصول إلى هذا الاعتراف.

ويمكن أن نرى تفسيرًا لهذه المفاجأة من خلال رسالة سلمى إلى عمها (الذي هو والد يوسف)، حيث تشكو قسوته على ولده، وتشكو إليه ولده الذي غادر الوطن حانقًا عليه، وتطلب منه الاعتراف بيوسف، وتخبره أن خطبتها لأسامة لم تتم، وكان هذا إيذانًا بانفتاح الطريق أمام يوسف كي يخطب سلمى بعد إخفاق مشروع خطبتها، واعتراف والده به.

١- الرواية: ص١١٨.



تدور أحداث الرواية في أمريكا وبلد عربي (أو مدينة عربية)، وسوف نلاحظ أن الرواية تحدثت عن المكان الأصلي للأب وأسرته بتجهيل متعمد، لم تشر إلى اسم البلد العربي الذي ينتمي إليه والد البطل ولا مدينته العربية، بل إن موطن الأم في أمريكا مجهول أيضًا، لماذا؟ لا ندري تمامًا.. ربما لإعطاء دلالة عامة على المكان، ودلالة أعم على العلاقة بين الشرق والغرب، وهذا هو المرجح عندي، فهذه العلاقة ليست خاصة بأسرة نصفها شرقي والآخر غربي، ولكنها موصولة بعالمين كبيرين هما الشرق والغرب، لذا نجد (يوسف) وهو يبحث عن أبيه يشدنا إلى رحلة أخرى أهم، ميدانها الشرق والغرب معًا، وهي البحث عن الإسلام، وأماكن هذا البحث تتم في بعض المراكز الإسلامية، وهذه المراكز تجمع المسلمين من كل مكان على ظهر الأرض، وتنشر الإسلام وتعرِّف به وتقدمه إلى الناس في صورته الحقيقية، ومن خلالها نرى صورة الآخر وعلاقته بالإسلام والمسلمين.

سوف نرى (يوسف) يجهز أغراضه ليسافر إلى ولاية كاليفورنيا — أول مكان يم تعريفه في الرواية — ليبحث عن أبيه في مركزها الإسلامي، ويتعرف هناك على بعض خصائص المسلمين (خلع الأحذية عند باب المسجد — تغطية النساء لرءوسهن — عدم التفرقة بين المسلم وغير المسلم).

والمسجد هو المكان الذي تقف عنده الرواية بشيء من التفصيل، وتجعله مجالا حيويًا للأفكار والأشخاص وتحقيق الآمال، والتعرف على الصحاب والأقارب..

ومع أن الرواية ذكرت بعض ملامح المدينة العربية التي ينتمي إليها الأب وزارها الابن، وتحدثت عن البيوت والشوارع والآثار القديمة ومساجد المدينة، إلا أن المسجد بصفة خاصة نال اهتمامًا ملحوظًا في الرواية، لعل ذلك يرتبط برحلة البحث عن الإسلام وتقديم الأجوبة المطلوبة في مصلاه.

وسوف نرى ظاهرة ترتبط بالمكان وهي الترحال أو التجوال الدائم الذي يقوم به الأب عبر المكان، في المدن والموانئ والبحر، وهذه الظاهرة لها دلالة تتطابق مع تجولات يوسف في مدن أمريكا، بحثًا عن أبيه، وبحثًا عن الإسلام.. وسوف نقرأ في الرواية وصفًا لحال الأب يعبر عن عدم الاستقرار، أو انفتاح الأفق أمام رحلة البحث عن الجذور، أو الحقيقة بصفة عامة: «.. كان دائم الترحال، ولم يمكث في ميناء أكثر من يوم...»[1].

ولا شك أن امتداد رقعة المكان أمام أبطال الرواية وحوادثها، يتناغم مع امتداد العلاقة بين الشرق والغرب في معطياتها الحضارية وانعكاساتها الدينية والثقافية والخلقية والسلوكية، وهو ما جعل هذه الرقعة تمتد من أمريكا في الغرب، إلى بلد عربي في الشرق.

قد يفسر تجهيل المكان للبلد العربي برغبة المؤلفة في تجنب المتاعب التي قد يحدثها تحديده، على أساس أن البطل مطارد سياسيًا، بسبب بحثه عن الحرية المفقودة، والكرامة الإنسانية الضائعة في وطنه، وتحديد هذا الوطن يعني اتهامًا له أو لحكامه بالعسف والظلم مما يترتب عليه حدوث المتاعب للكاتبة، ولكن المسألة من وجهة نظري تبدو غير ذلك؛ فطبيعة الموضوع أكبر من خلاف بين البطل والوطن أو حكام هذا الوطن؛ إنها تمس قضية كبرى تخص حياة الأمم ومصائر الأفراد بصورة تتجاوز متاعب فرد أو أفراد هذه الدولة أو تلك.. إنها سياق حضاري يحدد مستقبل الشعوب ومصائرها، انطلاقًا من أن المعتقد والثقافة والفكر تصنع الحضارة وترسم التوجه، وتبشر بما سيأتي. ولعل اتخاذ القارب الذي أبحر به الأب والابن في رحلتهما التي امتدت لأيام مجالا لمناقشة قضية العلاقة بين الشرق والغرب، يعطي دلالة على أن الشعوب والأفراد يواجهان مصيرًا مشتركًا، فالجميع يبحرون في قارب واحد، ويواجهون الأنواء والعواصف، ويسعون إلى الوصول إلى بر الأمان.. ولن يصل إلا من هداه الله وأعانه.

١- الرواية: ص٣٧.

وإذا كان التجهيل يبدو سمة عامة على المكان، فإن الزمان بنوعيه (التاريخي والروائي) يبدو أيضًا غير محدد في الرواية، بل عائمًا. ويمكن أن نحدد الزمان التاريخي بالقرن العشرين، أو زمن وجود الطائرات، أو إقامة المراكز الإسلامية في أمريكا، أو محاربة الاستعمار الغربي، وكما نرى فهو زمان ممتد ومتسع، امتداد المكان واتساعه، وكأن الرواية تحدثنا عن علاقة مستمرة في عمق الزمان بين طرفين (الشرق والغرب)، لا تتوقف لسبب هنا أو هناك، ولكنها دائمة، حيث يرى الطرف الشرقي أن حضارته أحق بالاتباع والتميز؛ لأنها حضارة الروح والأخلاق والسمو، وقبل ذلك التوحيد. والطرف الغربي يعتقد أنه الأحق بالهيمنة والسيطرة، فهو مخترع أدوات المدنية الحديثة، وهو الأقوى ماديًا وعسكريًا، وهو صاحب الرؤى الفكرية التي تمنح الحرية بلا حدود ولا قيود.. إنها علاقة مستمرة ومتوترة بسبب ما يملكه الطرف الغربي من قوة وما يفتقده الطرف الشرقي من قوة أيضًا، نطالع مظاهرها في مستجدات الأحداث كل صباح.

أيضًا، فإن الزمان الروائي يبدو غير محدد، وإن كان يرتبط بمرحلة البحث عن الأب والعائلة (الجذور)، ولم تحدد الرواية وقتًا معينًا أو دقيقًا لحركة البطل وتحولاتها، لا بالأيام ولا الشهور ولا السنوات، بل إنها لم تشر إلى الفصول السنوية الأربعة (الصيف، الخريف، الشتاء، الربيع)، لتعلم في أي وقت جرت الأحداث، أو عاش الأشخاص، ولكنها قدمت لنا الأشخاص والأحداث في إطار عام وزمان مجهول، انطلاقًا من تركيزها على مجريات الرواية وحوادثها، فهي العنصر المهم الذي اهتمت به ووهبته عنايتها.. ترى هل تتوازى قيمة إغفال تحديد الزمان (تاريخيًا وزمنيًا) مع تجهيل (المكان)؟! لست أدري.

هذه رواية حوادث وليست رواية أشخاص. الحوادث هي أساس الرواية، أما الأشخاص فهم جاهزون تقريبًا، لا نستطيع أن نعيش في أعماقهم، ولا نرى تطوراتهم إلا بقدر تطور الأحداث وتحولها، ولعل هذا يرجع إلى رغبة الكاتبة في تبسيط الموضوع الروائي، والوصول بالقارئ إلى نتيجة عبر مقدمات من صنع الزمان وتراكم الأحداث.

أهم شخصيات الرواية، شخصية الابن (يوسف) الذي ولد لأب مسلم وأم مسيحية، فاستطاعت الأم في طفولته أن تجذبه إليها، خاصة بعد فراق الأب، وأن تجعله مسيحيًا، حتى وصل إلى مرحلة الجامعة، ولكن هذه الحال جعلته يعيش مشكلة الابن الذي يبحث عن أب، مع أن الآلاف غيره يعيشون بلا أب ولا يمثل لهم هذا الأمر مشكلة في الولايات المتحدة، عندما كان يحادث أصدقاءه المقربين عن مشكلته، ومشكلة أمه، كانوا يسخرون منه، ويقولون له: لمَ تهتم؟ عش حياتك يا رجل، ولا تنظر إلى الماضي، ولا تهتم لأمك ولا لأبيكَ.. ولكن يوسف كان مهمومًا ومشغولا بأمه وأبيه.. كان هناك شيء في داخله يدفعه إلى البحث عن حقيقة أبيه، والبحث عن جذوره، شيء يسري في دمائه، شيء مختلف عن الذين حوله ومختلف عمّا ربّته عليه أمه.

إنه شخصية مختلفة عن نظرائه، ولعل ذلك يرجع إلى الدم العربي الذي يجري في عروقه، لذا يخوض رحلة شاقة للعثور على أبيه، والتعرف على أسرة أبيه في الشرق، كما يوظف عقليته العلمية في الوصول إلى الإسلام – وهو الأمر الأهم – والدخول في دائرته عن اقتناع ويقين.

وسوف نلحظ، عبر الرواية، أن يوسف يتمتع بإرادة قوية وعزيمة راسخة في رحلة البحث، وهو ما جعله يواجه كثيرًا من المتاعب والإحباطات بالصبر والمثابرة، وقد ساعده على ذلك أيضًا اعتناقه الإسلام، وتعلمه العربية،

حتى عرف أباه، ووصل إلى الجذور.

أما شخصية الأم، فهي امرأة أمريكية اسمها «إيلين» تعيش حياة الأمريكان بما فيها من تحرر في العلاقات والسلوك، وتشرب وترقص وتصادق الرجال. في أثناء عملها ممرضة أعجبت بوالد يوسف وتزوجته حين رأت فيه نمطًا مغايرًا للشباب الأمريكي.. حاول أن يوفر لها حياة كريمة هادئة، ويوفر عليها عناء العمل خاصة بعد أن حملت بولدها، ولكنها تمردت عليه، وجمحت، وأرادت تطويعه لإرادتها، ولكنه أبى، فتعرفت على أحد الجيران، وكان طبيبًا، عملت في عيادته وتوطدت علاقته بها، حتى دخل زوجها ذات يوم فوجدها معه، فتعاركا، وسألها: يوسف ابن من؟ ولأنها أرادت أن تتخلص منه إلى الأبد لكي لا يأخذ الولد منها، قالت: إنه ابن صديق لي وليس ابنك!.

وعاشت مع يوسف حتى صار شابًا، وعرفت كثيرًا من الرجال، حيث كانت تغير أصحابها من حين إلى آخر كما تبدل ثيابها. لقد كانت جميلة ومفعمة بالحياة.. ولكنها مرضت بالمرض العضال، وبدأت رحلة العلاج التي انتهت بالموت، وتركت وراءها رجلين يعيشان في محنة، الأول ولدها الذي لم يتعرف على والده مع أنه حي، والآخر والد ابنها الذي شك فيه، وهام على وجهه في الأرض بعد أن تحطم حلمه في العيش مع ولده.

ويلاحظ أنها لم تحاول أن تتأثر بزوجها أو بمعتقداته أو أفكاره، بل إنها بعد أن خاضت تجربة الزواج به، حملت عليه وعلى سلوكه الإسلامي، وشوهت صورته وتاريخه بين يدي ولدها.. وكأنها كانت تريد أن تجرب المتعة مع رجل شرقي وحسب، وبعد انتهاء التجربة لفظته!.

أما هذا الرجل الشرقي، فهو «أحمد الراوي» الذي ينتسب إلى عائلة عريقة ونبيلة في بلد عربي، كان جده مجاهدًا ضد الاستعمار، وحمل اسمه أحد شوارع مدينته، وإحدى مدارسها، ونال أوسمة عديدة. هاجر «أحمد

الراوي» إلى أمريكا بعد ملاحقته بسبب نشاطه السياسي، وهناك التقى بـ«إيلين» الممرضة في المستشفى وأحبها وتزوجها وأنجب منها يوسف، ولكنهما افترقا بعد أن زعمت أنه يحدّ من حريتها وسلوكها. كان متمسكًا بإسلامه، لا يشرب الخمر، ولا يقارف الزنا، يحافظ على كرامته ويعتد بنفسه، ويترك العمل إذا أحس بجرح لكرامته، ويرفض أن يقدم التنازلات أو التساهلات، لذا عمل في أعمال كثيرة، وشعر بالهزيمة حين أخبرته زوجته كذبًا أن يوسف ليس ولده.

لا تقدم لنا الرواية تفصيلا عن حياته في المشرق والمغرب، ولا تدخل بنا إلى أعماقه، ولا تعلل لترحاله الدائم وتنقلاته داخل أمريكا.. ولكنها تركز على أبرز معالم شخصيته العملية التي تتمثل في مواقفه من ابنه وزوجه الراحلة.

تأتي بعد ذلك شخصيات أخرى لعل أهمها «صلاح الدين» الذي يمثل صورة المضطهدين أو المظلومين الذين يدخلون الإسلام حيث يجدون فيه حلا لمشكلاتهم، وسندًا لوجودهم.. إنه زنجي من نيويورك، نشأ في الشوارع الخلفية للمدينة، بدأ بالنشاط الإجرامي مبكرًا منذ الثالثة عشرة، تاجر في المخدرات وسرقة السيارات، إنه واحد من مراهقي أمريكا، قبضت عليه الشرطة وحكم عليه بالسجن ثلاث سنوات، وهناك كانت رحلته مع الإسلام عن طريق أحد الدعاة الذي ثابر على دعوة السجناء بعزيمة جبارة حتى انسكب النور في روح الزنجي المنحرف، فصار يبكي ويبكي مثل طفل صغير، وكانت شهادة.. وكان إسلام.. وكان اسم جديد (صلاح الدين) تيمنًا بالقائد العظيم «صلاح الدين الأيوبي» الذي أوقف حملة «تشارلز» أسد الحملة الصليبية على الأرض المقدسة!.

ومن الشخصيات الثانوية، شخصية «جانيت» التي كانت صديقة (يوسف)، لقد حزنت عندما ودعها ليبدأ رحلة البحث عن والده، ونصحته

أن يستغل الإجازة في المتعة ومرافقتها بدلا من الجري وراء ماض وأوهام وسراب.

وهي شخصية باهتة فنيًا إلى حد كبير، وكان يمكن أن تمثل الصورة الغربية للفتاة بالنسبة ليوسف، في مقابل الفتاة الشرقية «سلمى» التي جاءت أكثر عمقًا ونضجًا، وقدمت نموذجًا للفتاة المسلمة التي تحافظ على إسلامها، وفي الوقت ذاته تأخذ بأسباب العلم والثقافة والمعرفة، وتقدم شخصية قوية فعالة، وجعلت «يوسف» الذي يعيش في قلب أمريكا حيث الجميلات الفاتنات بلا حصر ولا عدد يقول عنها: «تلك السمراء هي من أجمل ما رأيت وأكثر ما تمنيت»[1].

لقد أثرت في حياة «يوسف» تأثيرًا وجدانيًا عاصفا، بهرته بفكرها وذكائها وثقافتها، وأثبتت له أن الفتاة المسلمة الملتزمة لا تقل عن زميلتها الغربية وعيًا ومعرفة حين تأخذ بالأسباب، لذا صدمه مشروع خطبتها، ودفعه إلى العودة إلى أمريكا، وجعلته يقول في حزن:

«أحسست بوخز في قلبي.. «سلمى» إنها الحلم المستحيل.. النجمة التي تبرق في العالي.. لن أصل إليها أبدًا، فكيف يصل إلى السماء من لا أصل له في الأرض..»[2].

ثم إن سلمى صاحبة تأثير على من حولها، لدرجة أنها -عن طريق رسالتها- جعلت عمها «أحمد الراوي» يعترف بابنه (يوسف) ويحقق له أمنيته بالزواج منها.

ومن الشخصيات الثانوية التي تمثل نموذجًا إيجابيًا شخصية الطبيب «أسامة» الذي درس في أمريكا، وعاد إلى الوطن، مع أن الفرصة أتيحت له ليبقى في المهجر، ويحقق طموحات أكبر وأفضل.

١- الرواية: ص ٨٧.

٢- الرواية: ص ١١٠.

وإذا كانت الشخصيات -كما قلت سلفًا- تبدو جاهزة غالبًا، وغير معمقة، فإن هذا لا ينفي أن تقدم لنا الرواية بعض التغيرات التي تصيب بعض الشخصيات أو تنعكس عليها تغيرات البعض الآخر.

شخصية يوسف مثلا، مع إصراره وقوة عزيمته وإرادته، فإن عوامل الضعف البشري تنتابه أحيانًا، وخاصة في رحلة البحث عن أبيه. إن الشك يغزو قلبه عندما تنكشف له بعض المعلومات عن والده في البداية، هل سيقابله أم يرفض الاعتراف به؟ هل يمكنه أن يقنع والده بأنه ابنه متذكرًا ما قالته أمه: «إنه ليس ابنك». لن يستطيع الوالد نسيانها -هذه المقولة- أبدًا ولن يصفح عنه وعنها أبدًا. تأخذ عزيمته في الخور، ويبدأ في التفكير بالعودة إلى حياته السابقة ونسيان أبيه والإسلام. إن الضعف الإنساني أمر طبيعي: «مع مضي الوقت وتضاؤل الأمل، وموت الرغبة في العثور على أبي بدأت أفكر بالمستقبل»[1]. ولكنه لا يلبث أن يقهر الضعف واليأس، ويواصل مسيرته حتى يحقق الأمل.

ونرى شخصية «جانيت» صديقة يوسف الأمريكية، تمثل الشخصية التي تعكس تغيرات يوسف عليها، فعندما أعلن إسلامه عبرت «جانيت» عن ذلك بأن إسلامه لم يكن مفاجأة، وقد لخصت ذلك بكلمات قالت فيها: «كنت حاضرًا معنا بجسدك، ولكن روحك كانت تواقة لشيء أكبر بكثير من واقعنا الذي نعيشه»[2].

وسوف نلاحظ أن شخصية المرأة في الرواية لها حضور فعال، وهي شخصية إيجابية، وليست سلبية، وأقصد بالإيجابية أنها تقوم غالبًا بالفعل ولا تنتظر رد الفعل، أيًا كان هذا الفعل، فـ «إيلين» مثلا تسعى إلى الزواج من أحمد الراوي، وهي التي تدفعه إلى تركها، و«سلمى» ترفض أن تكون العلاقة

١- الرواية: ص ٣٦.

٢- الرواية: ص ٦٩.

مفتوحة مع يوسف، مع أنه ابن عمها، وتقوم بإعادة العلاقة بين الأب وابنه، والعمة «سهيلة» معلمة مثقفة وتأخذ زمام المبادرة لعرض مشروع الزواج بين سلمى ويوسف، ولها كلمة مسموعة في الأسرة تعادل كلمتها في مدرستها التي تعمل بها، وهي تدرك جيدًا دور المرأة في المجتمع وتأثيرها على الأجيال، توجه حديثها إلى يوسف قائلة: «فالمرأة يا بني تسمو بالرجل نحو السماء أو تقذف به إلى القاع.. المرأة في أكثر الأحيان هي الاختبار الحقيقي للرجل». فيرد عليها يوسف: «كما حصل لأبي»[1].

إن شخصية المرأة في رواية «البحث عن جذور» حاضرة حضورًا قويًا، ليس لأن امرأة هي التي صاغتها، ولكن لأنها الأساس؛ أساس صناعة المجد الذي يحلم به الرجل (يوسف)، وهي التي ستربي أطفالها على العقيدة والإخلاص، وتلقنهم تاريخ الأجداد المليء بالجهاد والكفاح.. إنها هي التي ستصنع جيلا جديدًا يعيد المجد لأمة المسلمين «فالمرأة هي الأساس»[2].

يقوم السرد على لغة بسيطة سهلة، تعبر عن المعنى من أقرب طريق، وتبدو أقرب إلى لغة الحديث، لذا يقل فيها المجاز، وإن كانت بعض الصور تأتي عفوًا، وهي قليلة بشكل عام، بيد أن الصياغة التعبيرية، مع سلامتها بصفة عامة، تحتاج في بعض المواضع إلى مراجعة بسبب خطأ الاستخدام أو الاشتقاق أو الاضطراب أو عدم استخدام علامات الترقيم بصورة دقيقة.

فالرواية مثلا تكثر من استخدام لفظة «قناعة» وجمعها، بمعنى الاقتناع، وهو خطأ شائع بين الكتاب في عصرنا، فالقناعة معناها الرضا بالنصيب أو القدر أو عدم التطلع إلى ما يتجاوز الواقع، أما الاقتناع فهو الموافقة على الرأي، فعندما نقرأ في الرواية مثلا: « لا أريد أن أعرف شيئًا عن قناعتك»،

١- الرواية: ص ٩٩.

٢- الرواية: ص ٩٥.

فهي تقصد لا أريد أن أعرف شيئًا عن أفكارك التي اقتنعت بها، أو استقر عليها رأيك. ويتكرر استخدام «قناعة» وجمعها في أكثر من موضع[1].

ويرد في بعض الجمل بالرواية الفعل «استقل» مسندًا إلى تاء المتكلم بطريقة غير صحيحة، كأن تقول الرواية: «استقليت سيارة أجرة»[2]، والصواب «استقللت»؛ لأن الفعل المضعف يفك إدغامه عند الإسناد إلى تاء المتكلم، ويتكرر الخطأ في صفحة ٣٧ أيضًا.

وهناك بعض الجمل التي كانت تحتاج إلى صياغة أدق أو أفضل، لنقرأ مثلا: «أحسست فعلا أن كلينا معذبان»[3]، والأولى «أحسست أننا معذبان»، أو لنقرأ: «وكأنه يعيش في الماضي مرة أخرى، الماضي الذي ذكراه تعذبنا معًا»[4]، والعبارة تحتاج إلى صياغة أخرى.

وتفتقر الرواية إلى الاستخدام الدقيق لعلامات الترقيم، وخاصة علامة الاستفهام، والنقطة، وعلامة التعجب والتأثر، وهذه العلامات ليست شيئًا ثانويًا، ولكنها أمر ضروري وأساسي يتوقف عليه فهم الدلالة. ويحسب للرواية قدرتها على وصف الطبيعة الخارجية، وتطابق هذا الوصف مع أحوال الأشخاص ومشاعرهم، وكأن أحوال الطبيعة تسير في اتجاه مواز لأحوال البشر، ولعل المثال التالي يكشف هذا الأمر، يتحدث يوسف عن لحظة ما وهو في عرض البحر على القارب مع أبيه: «بدأنا نراقب أشعة الشمس المودعة، وكانت بعض السحب تتجمع في السماء، نظرت إلى تجمع الغيوم وقلت: هل تتوقع عاصفة؟»[5].

هنا تبدو أحوال الطبيعة كأنها إنذار بما سيجري بين الأب وابنه من حوار

١- راجع الرواية، صفحات: ٦١، ٧٤، ٧٧، ٩١.

٢- الرواية: ص١٧.

٣- الرواية: ص٤١.

٤- الرواية: ص٤٢.

٥- الرواية: ص ٥٤.

غاضب حول الأم التي زرعت الشك في نفس الأب، وجعلته يعيش في جحيم.. وبالفعل حدثت العاصفة وانقطع الحوار بين الرجلين.

يقوم الوصف بصفة عامة على المباشرة والبساطة، وقد يسقط كثيرًا من أدوات الربط، وخاصة في بعض المواقف المتصلة بالشعور، إنه يتدفق كما النهر الجاري، ولنقرأ وصف يوسف لأهل الشرق ممثلين في عائلة أبيه: «خليط عجيب من البشر، بهم دفء وعاطفة لم أرَ مثيلا لها من قبل، إذا جاءت سيرة أبي تدمع العيون.. وإذا تكلموا عني ابتسموا.. مشاعر صادقة.. عواطف متميزة.. شيء مختلف عما تعودته.. حرارة تذيب الجليد الذي عشته من قبل، وصرت أردد بيني وبين نفسي: سامحك الله يا أبي، حرمتني من كل هذا الحب»[1].

ولا شك أن الحوار في الرواية يمثل عصب البناء الروائي، ويكشف عن قدرة الكاتبة على الصياغة السردية بصفة عامة. وقد يطول الحوار ويقصر وفقًا لحالة الأشخاص المتحاورين، ولكنه في كل الأحوال يضيء الشخصية، أو يبلور الفكرة، أو يوضح معنى، أو يعطي دلالة.. ولعل طبيعة الموضوع وارتباطه برصد العلاقة بين الشرق والغرب، جعل الحوار الوسيلة الأساس لكشف خصائص كل طرف وإضاءة جوانبه المختلفة عن طريق المقارنة والتحليل والتعليل، وسوف نرى فيما يلي بعض هذه الخصائص في إيجاز.

في حوار بين الأب وابنه نلاحظ نظرة الشرقي إلى وطنه واعتزازه به، حتى لو اضطرته الظروف إلى مغادرته قسرًا والهجرة إلى الغرب، وفي الوقت ذاته نرى رؤية الغربيين لمن يهاجر إليهم من الشرق وازدرائهم له، مع إشارة إلى طبيعة الأوضاع في الشرق أو العالم الثالث عمومًا:

- هيه.. هل تحب الإبحار دائمًا.. ألا تشعر بالحنين إلى الأرض.

١- الرواية: ص٨٠.

أجابني باستهزاء: أي أرض؟

- أرض الوطن.

- تقصد وطنك أنت؟

نظر إليّ نظرة طويلة، وقال: وما الذي تعرفه أنت عن وطني؟

- ليس من الضروري أن أعرف عنه شيئًا ولكن من الطبيعي أن يحن المرء إلى وطنه.

- ألم تذكر لك أمك شيئًا عني ألبته، ألم تقل: إني صعلوك ليس له وطن.

- بلى.. لقد قالت لي: إنك هارب من بلدك لسبب ما.. ولكن مضى وقت طويل.

- أجابني بسخرية: لا تتغير الأمور في وطني بسرعة، فالتغيرات في العالم الثالث تحتاج إلى قرون، لذلك لا أستطيع العودة بعد»[1].

ويضيء الموضع التالي من الحوار في رواية «البحث عن الجذور» بعض الفروق بين الشرق والغرب، ففي حوار بين يوسف ووالده أحمد الراوي حول العدل والظلم، وإصرار الابن على البحث عن العدالة وتحقيقها يقول يوسف لأبيه:

- لم يخطر في بالي الكم والكيف، المهم أنني سأحاول، في كل مكان هناك ظلم، هنا في أمريكا، هناك في وطنك.

- أطلق ضحكة في الهواء وقال: أبعد ما كنت أتصوره أنك خيالي، ظننتك إنسانًا واقعيًا مثل الكثيرين هنا.

١- الرواية: ص٤٥.

- قد أكون ورثت الخيال منك، فالشرق مليء بالسحر والخيال، أليس كذلك»[1].

والحوار غالبًا يدور بين الأب وابنه عبر صفحات الرواية، ويتناول في الأساس علاقة الأب بالأم، ولكنه يتطرق إلى الإسلام والقرآن الكريم والإيمان والخالق جل وعلا، وعلينا أن نتذكر أن رحلة يوسف في بحثه عن الجذور لم تتوقف عند غايته في البحث عن أبيه فقط، ولكنها تحولت وتركزت حول الإسلام وأهميته في حياة الإنسان وآخرته وحل مشكلاته.. ولنا أن نستمع إلى الأب وهو يخاطب ولده قبل أن يعترف به، وقد كان يتصور أن ابنه أمريكي تمامًا، فكرًا وسلوكًا، ولكن الابن يفاجئ أباه بحديثه عما يستشعره من عذاب بسبب عدم انتمائه وعدم وجود عائلة، وعدم وجود أب. كان الأب يعتقد أن الأم وفرت لابنها كل شيء حتى يصبح أمريكيًا خالصًا، بيد أن الابن يعبّر عن حاجته إلى شيء ينقصه.. ها هو الأُب يقول لابنه: «اسمع يا يوسف، لا تدع صورتي المشوهة بداخلك تحجبك عن الحقيقة.. حقيقة من الداخل.. إنك تعيش حالة فراغ روحي، والإسلام هو الحل لك، ولكن لا تريد أن تعترف.. وذلك بسببي أليس كذلك.؟..»[2].

أو يقول له في موضع آخر من الحوار بعد أن أعلن يوسف الشهادتين: «إن لم يجمعنا دم واحد فقد جمعنا رباط قوي.. الإسلام.. فأنت أخ لي في الدين، وأتمنى لك الخير والتوفيق دائمًا وأبدًا»[3].

وتوظف الرواية الحوار في مجال المقارنة بين أمريكا والشرق، وفي الحوار التالي بين يوسف وابن عمه، وهما يتجولان في منطقة أثرية بالمدينة العربية التي ينتمي إليها الأب أحمد الراوي: «سألني أحمد: ما الذي يعجبك بالآثار والقِدَم مع أنك من بلد التقدم.. فقاطعته: أحمد، إن أمريكا برغم تقدمها

١- الرواية: ص٤٧.

٢- الرواية: ص ٦١.

٣- الرواية: ص ٦٨.

لم تستطع أن تخلق ماضيًا عريقًا لها، ليس هناك جذور حضارية.. بل قشور صنعتها التكنولوجيا الحديثة.

أما هنا فعبق القدم ينبض بالحضارة الأصلية، هنا الإنسان بدأ من الصفر، وارتقت البشرية.. كل شبر من أرضكم يتكلم عن بطولات وأمجاد سالفة.. ثم أتى الإسلام ليتوجكم خير أمة أخرجت للناس.. وهذا مبعث فخري، لقد اختبرت الحضارتين وبدأت أشعر باهتزاز الثقة بحضارة الغرب رغم أني ولدت هناك ونشأت.. ولكن (ليس) هناك روح، روح الأشياء أهم من جمودها.. أفهمت قصدي يا أحمد؟

- أظن ذلك، ولكن في بلادكم مساحة من الحرية لا توجد في أي بلد ثان.

- يجوز، ولكن أيضًا تمادينا كثيرًا باستخدامنا لمفهوم الحرية، فالجميع ينغمس بملذات ومحرمات تحت شعار أنه يمارس حريته الشخصية، فشاعت الفوضى في المجتمع.. وانهارت قيم ومبادئ كثيرة، لذا الحرية يجب أن تحدها ضوابط ولا تكون مطلقة.

- نعم.. نعم أعتقد هذا»[1].

وتتوزع صورة المقارنة بين الشرق والغرب على امتداد الرواية، وفي حوارات أخرى، منها مثلا ما جاء على لسان سلمى وهي تتكلم مع يوسف: «أنت لم تعرف معاناة الناس هنا.. الجهل.. الفقر.. وحتى قلة الإيمان»[2].

ومنها مثلا ما جاء في الحوار التالي حول الاستعمار الآخر من وجهة نظر يوسف: «.. هناك استعمار من نوع آخر، استعمار عقلي، ألم تلاحظ أن الجميع يسألني عن أمريكا.. عن الرفاهية هناك.. عن الكمال هناك..

١- الرواية: ص ٨٤ وما بعدها.

٢- الرواية: ص ٩٤.

ألم تلحظ تلهف الشباب للتعرف عليّ ليس لأني مسلم بل لأني أمريكي.. هذا دليل على أن العقول مستعمرة.

- لا يا يوسف، إنه فقط إعجاب بالحضارة والتقدم.

- بل أكثر من الإعجاب، إنه انبهار أعمى يسوقكم إلى التخلي عن هويتكم الحقيقية.. لتذوبوا بحضارة أمريكا.

- لا تبالغ يا يوسف، البعض لم يتأثر، هذا الدكتور أسامة مثال جيد، درس هناك ومع ذلك حافظ على هويته (كمسلم) وعاد إلى الشرق مرة أخرى..

- الجيل القديم أكثر وعيًا من الجيل الحديث والشباب يجتاحه التيار»[1].

وهكذا يقوم الحوار بتقديم الصورة الحضارية على الناحيتين من خلال وجهات النظر المختلفة، فضلا عن وظائفه الأخرى بالنسبة للأحداث والأشخاص والأفكار.

وبعد:

فقد قدمت رواية «البحث عن الجذور» رحلة معاكسة من الغرب إلى الشرق للتعرف على الذات وأعماقها، وهو ما يبدو مخالفًا في الغالب للروايات المماثلة التي اتجهت من الشرق إلى الغرب لمعرفة أعماقه وأغواره.

١- الرواية: ص ١٠٨ وما بعدها.



الفصل الخامس
حديث الماضي.. وصوت الحاضر
في رواية «سقيفة الصفا»

- ١ -

لعل «حمزة محمد بوقري» من جيل البناة الذين أصلوا لغة الرواية الإسلامية في المملكة العربية السعودية، هذا الجيل الذي يعد من أبرز رواده «حامد دمنهوري»، ومعظم أبناء هذا الجيل من الذين ابتعثتهم الدولة إلى الخارج لإكمال تعليمهم والتزود من ينابيع الثقافة، وقد اطلعوا على الفن القصصي، الغربي والمترجم، وعادوا متأثرين بما اطلعوا عليه، وتمثل هذا التأثر فيما كتبوه من روايات وقصص تراعي نظرية الأدب الحديثة في كتابة الفنون الأدبية، فأصلوا بذلك للفن القصصي عامة والروائي خاصة.

ولد «حمزة محمد بوقري» في مدينة الطائف، ولا تعرف بالضبط سنة مولده، ولكنه توفي عام ١٤٠٣هـ في سن مبكرة نسبيًا، لعلها بين الأربعين والخمسين أو قبل ذلك، وقد حصل على درجة الليسانس في الآداب من جامعة القاهرة، وتولى عدة مناصب بوزارة الإعلام، ولم يترك أعمالا أدبية كثيرة، ومن أهم أعماله -أو لعلها كل أعماله- دراسة بعنوان: القصة القصيرة في مصر ومحمود تيمور، ثم مجموعة قصصية مترجمة بعنوان «بائع التبغ»، ثم روايته «سقيفة الصفا».

ولعل وفاته الباكرة، كانت وراء قلة أعماله، ولكن رواية «سقيفة الصفا» تدل على كاتب واع بالفن الروائي، كما تكشف ثناياها عن اهتمامه الواضح بالأدب الروائي الأجنبي حيث يشير الراوي إلى بعض الأعمال الشهيرة لـ«شتاينبك»، وغيره.

لقد نشرت رواية «سقيفة الصفا» عقب رحيل «بوقري»، مباشرة؛ وهو ما يعني أنه كان يستعد لإثراء هذا الفن لو قدر الله له العيش عمرًا أطول، فروايته تحمل العناصر الأساسية لموهبة روائية تسعى إلى النمو والنضج، وتبشر بميلاد روائي جيد. ولكن قدر الله سبق.

- ٢ -

تنتمي رواية «سقيفة الصفا»[١] إلى ما يعرف برواية السيرة الذاتية، أو هي قريبة من هذا اللون الذي يندرج تحت ما يسميه «يحيى عبد الدايم» بالتيار الإصلاحي النقدي[٢]، أصحاب هذا اللون من الروايات يسعون إلى رصد الظواهر الاجتماعية المختلفة، وإلقاء الأضواء عليها في محاولة لعلاجها أو وضع الحلول لها، يمكن أن نرى ذلك لدى طه حسين في كتابه «الأيام» والعقاد في «سارة»، والمازني في كتابيه «إبراهيم الكاتب» و«إبراهيم الثاني»، وميخائيل نعيمة في «مرداد»، وتوفيق الحكيم في «عودة الروح»، و«عصفور من الشرق»، وسهيل إدريس في «الحي اللاتيني»، وزكي نجيب محمود في «قصة نفس»، وإبراهيم عبد الحليم في «أيام الطفولة»، وغيره.

وتجتهد الرواية في تحقيق هذه الغاية الإصلاحية النقدية، من خلال تركيزها على عناصر التخلف الاجتماعي المتمثلة بوضوح بارز في سيطرة الخرافات والبدع والجهل والشرور.

ومن خلال سيرة البطل الروائي في «سقيفة الصفا» نطالع صورة للمجتمع في مكة المكرمة قبل ثلاثة أرباع قرن تقريبًا، فنتعرف على الحياة الاجتماعية السائدة بعاداتها وتقاليدها، أفكارها وموروثاتها، الواقع العلمي والمستوى الطبي، التكوين الطبقي الثقافي، فنرى مثلا وسائل المواصلات في ذلك الزمان المعتمدة على الجمال والحمير ودورها في موسم الحج ونقل الأثقال، ونسمع عن بعض المخاطر المرتبطة بالقوافل مثل هول الليل، بل إن الحج في تلك الفترة كان محفوفًا بالصعوبات والمشقات واللصوص وقاطعي الطرق، ونتعرف على شخصية «المزهّد» الذي كان ينشد ويتلو نصوصًا تتعلق

١- سقيفة الصفا: صدرت عن دار الرفاعي للنشر، الرياض، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣، وتقع في ٢٥٦ صفحة من القطع الصغير.

٢- يحيى إبراهيم عبد الدايم، الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ، ص ٩٩ وما بعدها.

بالتزهيد في الدنيا، بصوت منغم قبيل الاستعداد للحج، وتقدم لنا الرواية معالم الطبقات الاجتماعية والأجناس التي تكون المجتمع المكي ومهنهم وحرفهم... إلخ.

لكن الرواية تركز على «الموت» بطريقة حادة فنراها تبدأ بالموت وتنتهي به تقريبًا، وتعرض للجنازات والمقابر بصورة لافتة للنظر.. ترى هل كان الكاتب يستشعر أنه سيموت مبكرًا، فلازمه الإحساس بالموت، وهو يكتبها؟ ربما..

على كلٍّ، فإن الجانب الإصلاحي النقدي الذي تجتهد الرواية في التركيز عليه، يقوم على الالتزام بالفكرة الإسلامية في الفكر والسلوك، ومع أن الكاتب، فيما نستشف من الرواية، لديه وعي جيد بالمدنية الغربية ومعطياتها، فإنه منحاز جهة المفاهيم الإسلامية عبر سرد الروائي، ومن خلال تصورات شخوصه وسلوكهم سواء المطابقة للفكرة الإسلامية أو المخالفة.. أنه معني بالإصلاح الذي يسعى إلى استئصال الخرافة والبدعة والشر، وتأصيل القيم الإسلامية النبيلة وخاصة التضامن الاجتماعي والمروءة والشهامة وجميل العادات القديمة، مع ترحيب ضمني بمنجزات المدنية الحديثة في المجالات المادية، ودعوة إلى العلم بمعناه الشمولي الرحب الذي يشمل جميع المواطنين رجالا ونساءً، وهي دعوة لها قيمتها الحقيقية في ذلك الزمان، إذا عرفنا مدى سيطرة الأمية وبعض المفاهيم المادية للعلوم التطبيقية واللغات الأجنبية.

- ٣ -

يقوم البناء الروائي في «سقيفة الصفا» على تقسيمها إلى عدد من الفصول المرقمة يصل عددها إلى أربعة وثلاثين فصلا، تتابع فيها الأحداث تتابعًا مطردًا منذ البداية حتى النهاية، ومذ كان البطل طفلا صغيرًا حتى انتهى شابًا ناضجًا، وتقدم لنا الفصول حياة أسرة صغيرة محدودة العدد

من خلال زوجة وابنها «بطل الرواية» وزوجها الذي بدأت الرواية بالحديث عن موته أو إعلان وفاته، لتصبح الأسرة على مدى الرواية مكونة من الابن والأم وحدهما في بيت كبير يؤجران معظمه في موسم الحج، تعيش الأم مع ابنها ولأجله، وتمثل في حياته «المشير» أو «المستشار» الذي يوجه حياته ويؤثر فيها.

يتدرج الابن في التعليم على عهد تلك الأيام، فيتفوق في دراسته، وبعد تخرجه يدعوه مدير المدرسة ليعين مدرسًا فيها، حيث يظل يرتقي إلى أن وصل إلى درجة مساعد المدير.

من خلال عملية السرد، نتعرف على الشخصيات الأخرى بالتتابع، فيما يشبه قصصًا داخل قصة، مثل قصة سفيان زميل البطل في المرحلة الأولى، وقصة الخالة أسماء، وقصة العم عمر، وقصة الجمال، وغيرها.. كل شخصية تكشف جانبًا من جوانب البناء الروائي عبر قصة خاصة، أو شبه قصة يظهرها الراوي «البطل» من خلال ذكرياته. إنه يتوقف عند الشخصيات المهمة في حياته – ليس مهمًا أن تكون مهمة في واقع الحياة – فيصفها ويحللها ويحكي ما وقع منها من أحداث أو ما جرى لها من مواقف، وقد يكون لبعض الشخصيات قصص متعددة مثل «سفيان»، فله أكثر من قصة طريفة تعبر عن مواقفه في مجال الشغب والانحراف[1].

وبصفة عامة، يعتمد البناء الروائي على السرد بضمير المتكلم، مع حوار قليل، ويمكن أن نرى في السرد بعض العناصر الفنية المساعدة مثل التضمين، بالشعر أو الأمثال الشعبية أو الحلم أو قصص الأطفال.

ولكن الظاهرة الواضحة في هذا السرد تكمن في لجوء الكاتب أو الراوي إلى التحليل والاستطراد. إنه يصف حدثًا أو شخصًا أو موقفًا، فلا يكتفي بدلالة الوصف بل يتطوع بالشرح، والاستفاضة فيه، وخاصة في المجال

١– انظر مثلا: قصة الزير، الرواية، ص٢٢.

النفسي والمجال الذهني، إنه يذكرنا بما فعله العقاد في «سارة»، ولعله تأثر بالعقاد في هذا السياق، ليكشف عن وعيه بالكثير من القضايا النفسية والعقلية أو الفكرية، ويجتهد في ربط الأحداث فنيًا بالتحليل الذي يقدمه، ولكنه –أي التحليل في العديد من المواضع– يخرج عن السياق الروائي إلى ما يسمى بحضور المؤلف، على النحو الذي سنزيده إيضاحًا إن شاء الله.

ثمة نقطة مهمة في البناء الروائي ترتبط بعنصر المقارنة بين الزمان الماضي والزمان الحاضر، ولعله يهدف من وراء ذلك إلى بيان الحاضر على ضوء الماضي.

كان من المتوقع أن يمضي السياق الروائي في تصاعده، وأن يمضي بالأحداث إلى نهايات متوقعة تحقق للبطل أمانيه أو تصب في الإطار الذي عبرت عنه المقدمات الروائية، فالبطل قد كافح من أجل التعلم والثقافة، وتحول من شخصية هامشية مستلبة تخضع لمشورة الأم ورغباتها إلى مدرس مرموق يؤدي دورًا اجتماعيًا له قيمته، وقد عرض عليه أحد المدرسين الكبار في السن أن يزوجه من ابنته تعبيرًا عن ارتفاع منزلته وسمو مكانته، ولكن وفاة الأم بعد مرض عضال تقلب الأمور رأسًا على عقب، وتؤثر على عقله وذهنه، وتنتهي به الأحداث والرواية إلى شخصية شبة فاقدة للعقل والصواب!.

ترى هل كانت فكرة الموت التي عمرت سطور الرواية من وراء هذه النهاية شبة «الميلودرامية»؟ ربما. هل كانت علاقة البطل بالأم، حيث عاشت له ومن أجله ومن وراء هذا الانهيار الذي عصف برجل يملك من الثقافة الرفيعة والتصور الإسلامي الناضج ما يكفيه شر الانهيار والعواصف؟ لعلها.

- ٤ -

«سقيفة الصفا» رواية مكان وزمان بالدرجة الأولى، يتحول المكان والزمان إلى بطلين، أو بطل مشترك، حيث نرى المكان والزمان يمثلان بيئة لها ملامحها وشخصيتها المتفردة، في زمان ذهب ولن يعود، ترى هل كان الموت الذي ألحت عليه الرواية موازيًا لهذا الزمان الذاهب؟

ومع أن الرواية حافلة بالشخوص والأحداث، فإن المكان والزمان يلحان على صفحات الرواية بوصفهما الهيئة التي أنضجت البطل أو نضج فيها البطل، ومنذ عنوان الرواية «سقيفة الصفا»، حتى الصفحات الأخيرة تقريبًا، فإن القارئ يتجول في مكة المكرمة: أحيائها، وشعابها، ومرتفعاتها ومنخفضاتها، الحرم والمعلاة، يعبر الدروب والأزقة، ويسوح داخل الدور البسيطة والمدارس المتواضعة، ويرى عالمًا محدودًا لا ينفسح إلا داخل الكعبة حيث يمثل الحرم عالم الرحابة والسعة الذي يستوعب المحزونين والباحثين عن الطمأنينة والصفاء والسلام الروحي، ويخبرنا البطل في أكثر من موضع أن الحرم يصير دائمًا وجهته كلما حزبه أمر، أو ألمت به محنة، وما أكثر المحن التي مر بها وعاشها على مدى الرواية.

يتحدث البطل «محيسن» عن صديقه سفيان، فيقول: «ألم يكن هو الذي نبهني إلى أن الدنيا ليست هي ذلك الشارع الضيق الذي أسير فيه، والمحصور بين جبلي أبي قبيس، والسبع بنات، مع ما يتفرع عنه من أزقة أكثر ضيقًا، تنتهي كلها إما يمينًا أو شمالا مصطدمة بهذا الجبل أو ذاك؟ ألم يأخذني أول مرة خلال سقيفة الصفا المظلمة إلى العالم الرحب الذي انتهى بعد سير ساعات إلى (محبس الجن) مرورًا بربع اللصوص، وطلعة أبي لهب وغيرها...؟»[1].

ومع ذلك، فإن المكان يظل ضيقًا ومحصورًا بالجهات الأربع حول مكة

١- الرواية: ص ٢٧.

وشعابها ودروبها، لا ينفرج ولا ينحسر إلا في الحرم، ليس بالنسبة إلى البطل وحده، ولكن لأهل مكة جميعًا، وخاصة عند صلاة الفجر، وقد عبر البطل عن ذلك في أكثر من وضع كما سبقت الإشارة، يقول: كانت صلاة الفجر في المسجد الحرام «أو الحرم» كما يسميه أهل مكة – وخاصة صلاة «السجدة»– فجر يوم الجمعة تمثل محفلا روحيًا هائلا بالنسبة إليّ وإلى كثيرين ممن عاشوا تلك الفترة.. ربما كانت كذلك حتى اليوم بالنسبة لمن بقي من أهل مكة فيها.. وكانت قمة النشوة أن يتمكن إنسان من أن يصل إلى الحرم قبل الأذان بساعة، أو بعد ساعة... إلخ»[1].

وإذا كان الحرم يبدو على المستوى العام مجالا للانطلاق الروحي، فهو على المستوى الخاص الملاذ والملجأ حين تضيق الصدور، وتظلم الدنيا، وها هو البطل عندما يتعرض لمأساة شخصية لا يجد أمامه غير الحرم: «ولم ينقذني شيء سوى الركض نحو الحرم ملاذي الأخير دائمًا؛ حيث أخذت أطوف حول الكعبة –سبعًا بعد سبع– حتى لم أعد أدري كم سبعًا طفت، وقد أنهيت ذلك بشربة من زمزم دافئة، أخذتها من دلو البئر مباشرة.. حتى أحسست أن أضلاعي تكاد تتقفص من الامتلاء، عندها فقط عادت السكينة إلى نفسي، وعاد الهدوء يلفني...»[2].

يبدو الحرم في الرواية مكانًا خارج المكان، وربما الزمان أيضًا، فهو نبع العلم والمعرفة، ومصدر السكينة والأمل، ورمز الإيمان واليقين، وينتقل فيه الناس من الدنيا إلى الآخرة.. حيث يكون آخر عهدهم بالدنيا أن يصلى عليهم في رحابه ليذهبوا بعد ذلك إلى حيث لا عودة. الحرم إذن عنصر فاعل في حياة البطل والمجتمع معًا، ليس من الناحية الروحية وحدها، ولكن من الناحية الاقتصادية وخاصة في موسم الحج كل عام لتكون طوافة وتجارة وبيع وشراء وتعارف ومآرب أخرى. وقد أبرزت الرواية دور الحرم

١- الرواية: ص ٢٠٧.

٢- الرواية: ص ١٧٠ وما بعدها.

وتأثيره بطريقة جيدة، وأعطته بعدًا طبيعيًا عبر السرد والأحداث.

وفي الرواية مجال لمقارنة المكان أو البيئة الروائية المحلية بأماكن أخرى في بيئات أجنبية تدل على تفاعل وعي الكاتب خلال رحلاته ببعض المدن الأجنبية وأحيائها، مثل: «الريبربان» في هامبورج، وحي «المونبرناس» في باريس، عند مقارنتها بأحياء مكة وساكنيها مع عاداتهم.

أما الزمان فهو صنو المكان –ونقصد بذلك الزمان الخارجي– فيه من الحياة البسيطة الصعبة ما يجعل للمفارقة موضعها، فهو زمان بسيط متواضع بعيد عن الترف والتعقيد، وصعب بسبب مشقة الحصول على الضروريات، أو مشقة توفير المال اللازم للحصول عليها. فضلا عن الكد أو الكدح الذي لا بد من بذله لمن أراد أن يعيش مستورًا.

والزمان يقدم لنا فترة من عمر مكة حافلة بالعادات والتقاليد والمستويات الاجتماعية والنظم التعليمية والملابس والمآكل والأطعمة وطرق الحياة، وتجتهد في توصيف ذلك عبر ذاكرة الكاتب التي تبدو حادة الوعي بالماضي ومعالمه، فترسمه بدقة، وتقدمه أحيانًا في تفصيلاته البسيطة المتنوعة.

إنها تقدم لوحة لزمان غير بعيد، يحمل روائح مميزة، ونكهة خاصة، وطعمًا متفردًا بكل ما فيه من حلاوة ومرارة، ويسر ومشقة، لتترسم الأجيال الجديدة أفضل سبل المقارنة مع حاضرها، وتتهيأ للمستقبل المأمول.

إنه لا يحدد وقتًا دقيقًا لأحداث الرواية، بقدر ما يعرض المعالم الدالة عليه في إشارات خاطفة تلوح عبر السرد، فتقرأ مثلا عن «المجيدي» عملة ذلك الزمان، ويقصد الريال المجيدي نسبة إلى العملة السائدة في العصر العثماني، ويشير إلى الحرب العالمية الأولى عند سرد بعض الأحداث القريبة منها.

بيد أن الزمان الروائي أو الداخلي يمتد متصاعدًا ومرتبطًا بعمر البطل

«محيسن» الذي يحدثنا عن نفسه منذ كان طفلا صغيرًا، حتى صار شابًا ناضجًا، يعمل مدرسًا في المدرسة التي تخرج فيها، وفيما بين الفترتين نعيش مع الكاتب مرحلة زمنية طويلة تكشف عن تطور البطل على كافة المستويات الخارجية والفكرية والنفسية والاجتماعية.

قد يتوقف الزمان الروائي أحيانًا ليعود الراوي بذاكرته إلى الوراء، ليوضح حادثة بعينها، أو يلقي الضوء على بعض الأحداث، أو يفسر موقفًا من المواقف التي تعرض لها البطل، أو تعرضت لها بعض الشخصيات.

ويبقى المكان والزمان متعانقين، ليقدما لنا بيئة خاصة في عصر خاص، من خلال مذاق خاص، يستشعره من عاش بالقرب من هذا العصر وتلك البيئة، وينبهر بها من يسمع عنهما من الجيل الجديد.

- ٥ -

لعل انتماء الرواية إلى جنس «السيرة الذاتية» قد جعلها تغص بالشخصيات المتباينة، التي تمثل شرائح المجتمع المكي في تلك الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى. وباستثناء شخصية البطل، فإن بقية الشخصيات تبدو مرسومة من الخارج، أو جاهزة، لا تفسير لسلوكها ولا تعليل لفكرها، ولا غوص في أعماقها، إنها تتحرك، وتعمل، وتخطئ، وتصيب، ولكننا لا نستطيع أن نستبطن داخلها لنفهم الأسباب والدوافع، ولعل عملية «الرصد» أو «التسجيل» التي اهتمت بها الرواية كانت من وراء «تسطيح» الشخصيات بصفة عامة.

أما البطل «محيسن البلى» فقد قدمته الرواية من الداخل والخارج، وعاشت معه دقائق حياته وفكره وسلوكه وأحلامه ورغباته.. ويبدو غالبًا شخصية سلبية، ميالة إلى الحزن والكآبة والعزلة، بل إن هذه السلبية تبدو مرتبطة بتكوينه الجسماني، فهو ضئيل الجسم، يبدو أصغر من سنه

الحقيقية، لأنه ولد ابن «سبعة أشهر» أي لم يكتمل نموه في رحم أمه، وكان لضآلة الجسم أثر كبير في حياة «محيسن»؛ حيث كان عرضة لتحرش زملائه الأكبر حجمًا، ورغبتهم في الاعتداء عليه، ولم يختلف الأمر كثيرًا وهو مدرس فقد كان عرضة لمضايقات الطلاب الذين يبدون أكبر منه حجمًا وسنًا في آن واحد.

ولعل هذه الظروف كانت من وراء اتجاه «محيسن» إلى الناحية الثقافية والتعمق فيها، فنراه يقرأ ويقرأ ويتفوق على زملائه، مع أن زوج أمه تنبأ له في البداية بمستقبل غير طيب، حيث كان طفلا خاملا أقرب إلى البلادة منه إلى الذكاء والوعي بما حوله. ويمثل ارتباطه بالأستاذ عمر الذي يجيد الإنجليزية فرصة كبيرة للتحول في شخصيته، حيث أمده الرجل بكتب متنوعة تتجاوز ما هو متاح في مكتبة المدرسة، فاطلع على فنون الأدب والمعرفة المحلية والأجنبية، وكان الشيخ الشنقيطي قد أمده بالمعرفة التراثية واللغوية؛ وهو ما جعله يبز أقرانه في علم النحو وألفية ابن مالك.

وتبدو على «محيسن» أعراض التأليف، فيحاول أكثر من مرة أن يستفيد من ثقافته في تأليف أكثر من عمل، ولكن الرواية لم تخبرنا شيئًا عن استمرار هذه المحاولات المبدئية، أو وصولها إلى مرحلة النضج والإثمار، فقط اكتفت بالإشارة إليها، ولكنها على كل حال تعني أن البطل ينتمي إلى عالم الثقافة والمثقفين النادر أو المحدود في زمانه، ويعيش داخل هذا العالم بمفاهيمه الإسلامية التي ترفض البدع والخرافات والعادات المتنافرة مع طبيعة الإسلام، وتدلنا الرواية على ذلك في أكثر من مكان أو موضع، وقد رأينا من قبل ارتباطه الحميم بالصلاة والحرم والطواف...

وفي المجال الاجتماعي، فإن «محيسن» مع ميله إلى العزلة وانكفائه على ذاته.. يتحول إلى شخصية ذات وزن أمام زملائه وعارفيه، بل إنه أصبح عضوًا في لجنة فض المنازعات وإصلاح ذات البين وغياث ذوي الحاجة ممن

هدم السيل دورهم أو الْتَهم الحريق بيوتهم في الحي الذي يسكنه، وفضلا عن ذلك فقد صار ميسور الحال تبدو عليه علائم النعمة بمقاييس تلك الأيام؛ وهو ما دعا أحد زملائه من الشيوخ الكبار أن يعرض عليه الزواج من ابنته، اقتناعًا بقيمته وأخلاقه. ودعا صديقه الأستاذ عمر فيما بعد كي يزوجه ابنته.

ولعل ارتباط «محيسن» بأمه، ووجوده في عالم أقرب إلى الوحدة والوحشة، كان من وراء مزاجه الحزين والكئيب، لدرجة أن يقضي عامًا كاملا يتابع الجنازات منذ الصلاة عليها في الحرم إلى دفن أصحابها في مقابر المعلاة، وتكون نتيجة هذا إصابته بالغثيان وآلام البطن بصورة غير طبيعية.

كما ظهر أثر هذا الارتباط في إصابته بالانهيار وفقدان الوعي عقب وفاة أمه بمرض عضال لم تجد في علاجه كل المحاولات، وقد أثر ذلك على قواه العقلية فيما بعد عندما أصر أن يسمي ابنه «محيسن محيسن بن محيسن»(١) ليتكرر اسمه في اسم الولد.

وعمومًا فإن شخصية البطل، كما رسمتها الرواية، تعد من أفضل الشخصيات بناءً وتصويرًا، وقد تعمقتها الرواية من الداخل والخارج، وأظهرت تحولاتها وحركتها في شتى المجالات.

وتأتي شخصية «الأم» – أم البطل – في المرتبة التالية من حيث البناء والتصوير، وتأثيرها على وجوده كبير وقوي، فهو لا يفعل شيئًا دون استئذانها، وهي قد جعلت منه حياتها بعد رحيل زوجها الثاني وإخفاقها في الحصول على ثالث. وخارج هذه الدائرة، تبدو ملامحها ملامح امرأة بسيطة ساذجة، تؤمن بالخرافة أو الموروث الشعبي الذي قد يتصادم أحيانًا مع صحيح الدين؛ عندما أراد البطل أن يقابل المدير في المدرسة ليعينه مدرسًا ابتهجت الأم لذلك وأعدت «عريكة» صنعتها بنفسها ثم أغرقتها بكوب من السمن البلدي، وأشعلت نار المبخرة، ووضعت «في جيبي لفة صغيرة جدًا

مستديرة بداخلها.. ما لا أدري ما هو؟ قائلة يحرسك الله من العين»[1].

وتشير الرواية إلى أنها أيضًا كانت من النوع «الطروب» وكانت تدندن طيلة اليوم بصوت خفيض بأغنية شامية تفضلها، واشترت صندوقًا من «صناديق الغناء»، كما كانت تسمي في تلك الأيام — أسطوانات بلغة أيامنا— ووضعته في مكان بعيد عن الأنظار والأسماع.

وكان لهذه الأم —التي لم تذكر الرواية لها اسمًا أو لقبًا— مستشارة من الحارات تدعى الخالة «أسماء» وتبدو في كثير من خصائصها أقرب إلى خصائص الأم، وإن كانت تتميز عنها بالحركية والروح القيادية والشخصية القوية، وتؤثر في الأم تأثيرًا واضحًا في اتخاذ القرارات بما تقدمه من نصح ومشورة، وإلى جانب ما سبق فهي طبيبة الحي (الطب الشعبي طبعًا)، ولا يشك أحد في نخوتها وحبها للناس، وتفريج كرباتهم، كما كانت تقرأ «الودع» الذي تستجيب الناس لتوقعاته.

هناك شخصيتان أخريان مؤثرتان في حياة بطل الرواية: الأولى شخصية الأستاذ عمر، وهو مثقف يحب القراءة ويجيد الإنجليزية. وكان للناس في هذا الزمان موقف رافض للغات الأجنبية، تتعدد أسباب هذا الرفض ولكنها تتفق على التوجس ممن «يرطن» بلغة غير اللغة العربية، ويطلقون عليه تسمية غريبة، تتفق مع رؤيتهم لمن يتجه نحو الأجانب أو يسافر إلى بلاد النصارى، فقد أطلقوا عليه اسم «الفرمسوني»، وواضح أن هذا الموقف حصاد علاقة غير طيبة بين المسلمين والغرب منذ الحروب الصليبية إلى حروب الاستعمار والهيمنة، ولم يكن الناس آنئذ على دراية كافية بأن «بلاد النصارى» صارت تملك مفاتيح القوة المادية التي لا بد للمسلمين من الحصول عليها. لذا كان الشيخ عمر، أو «الفرمسوني» كما أطلق عليه

١- الرواية ص ١٥٤، ولعل «العريكة» نوع من الطعام شبه «الفتة» في مصر، و«الفتوش» في بلاد الشام.

أهل الحي في مكة، من المثقفين الأوائل الذين امتلكوا مكتبة ضخمة متنوعة الكتب، فضلا عن إتقانه للإنجليزية. وكان له تأثيره البالغ على بطل الرواية؛ إذ علَّمه الإنجليزية نظير تعليمه النحو لابنيه «جميل وجميلة»، كما أمده بعشرات الكتب والمؤلفات التي كونت ثقافته ونمَّت فكره وعقله، وكانت العلاقة بينهما تبدو فاترة متوجسة أحيانًا وإيجابية وجادة في أحيان أخرى، وأثمرت في النهاية عن علاقة أسرية شاملة، عبرت عن نفسها في وقوف أسرة الشيخ عمر بجوار «محيسن» عند مرض أمه ثم وفاتها، وزواج ابنته «جميلة» منه.

والشيخ عمر يمثل في الرواية الأفق الواسع، والعقل الجريء، والثقافة العميقة والدعوة إلى تعليم المرأة، وكلها خصائص تسعى الرواية -بحكم انتمائها إلى التيار الإصلاحي- إلى تعميقها في الكيان الاجتماعي الذي كان يعاني آنئذ من قصور في مجالات متعددة أبرزها التعليم والثقافة.

أما الشخصية الثانية التي أثرت في بطل الرواية «محيسن»، فهي شخصية صديقه في أيام التلمذة «سفيان»، وهو تلميذ لم يحالفه التوفيق في الدراسة، وإن حالفه التوفيق في ميدان الشر والعنف. لم تحدثنا الرواية عن أسباب عنفه وشره، ولكنها قدمته نموذجًا جاهزًا يثير تعاطفنا أكثر مما يثير غضبنا عليه وعلى أفعاله، وقد انتهى به المطاف لصًا يسرق كل شيء حتى النعال يسرقها من أصحابها ويبيعها نظير دراهم قليلة، ولكن شهامته تظهر مع زميله «محيسن» حيث يقتص له ممن يعتدون عليه ويضع أنوفهم في التراب فيأمن على نفسه ويعيش بلا قلق ولا خوف من الأعداء!.

قدمت الرواية صورة متقدمة للمرأة أو الفتاة الشابة، حيث أتاح لها من خلال رؤية إسلامية صحيحة أن تعبر عن رأيها فيمن سيكون زوجًا لها، وذلك من خلال شخصية «أمينة» ابنة مولانا الشيخ، أكبر زملائه المدرسين في المدرسة التي يعمل بها «محيسن» فقد عرض عليه الرجل ابنته، بعد

أن أطرى مواهبها في شئون المنزل والثقافة أيضًا، وحدد للرؤية – رؤية كل طرف للآخر – موعدًا، «فالنظر إلى وجه المرأة مطلوب قبل الزوج.. بل ومأمور به».[1].

المفارقة أن «أمينة» رفضت الزواج من «محيسن»، لأنه لم يرقْ لها.. إنه بالطبع حدث غير عادي، فالوالد كان يريد تزويجها من الفتى الذي اختاره، ورأى فيه مواصفات الزوج الصالح، ولكنه لم يشأ أن يُكْره ابنته على أمر لا تريد، فكان متسقًا بذلك مع طبيعة الأمور، ومِنْ قَبْل متسقًا مع روح الإسلام وتعاليمه.

وتبقى شخصية «أمينة» نموذجًا لطبيعة العلاقة بين الخاطب والمخطوبة، أرادت الرواية أن نفهم به التيار الإصلاحي النقدي الذي تنتمي إليه، خاصة أن والدها يمثل المُعَلم وعالم الأصول الذي يفهم الدين على وجهه الصحيح.

ومهما يكن من أمر، فإن شخصيات الرواية، في مجموعها، تمثل المجتمع المكي في فترة من الزمان حافلة بالحلم والتطلع إلى مستقبل جديد، من خلال العديد من المواقف والأحداث.

– ٦ –

يتيح ضمير المتكلم للروائي أن يقتصد في بنائه الروائي، فيضمن لروايته الحيوية والإحكام، وفي الوقت ذاته له مزالق عديدة أبرزها حضور المؤلف والخروج عن مقتضى القص والحكي إلى العرض النظري والجدل المنطقي.

وفي «سقيفة الصفا»، فإن الصياغة الروائية تسهم إلى حد كبير في البناء الروائي من خلال الأسلوب المتدفق في التعبير عن الأحداث والأشخاص.

١– الرواية: ص ٢٠٩.

ومع أن الأسلوب يبدو بسيطًا وخاليًا من التنميق والزخرفة والخيال، فإنه يعبر عن الواقع الحي الذي عاشه الناس في الرواية بأقرب الألفاظ، والجمل والعبارات..

ويظهر في السرد معجم «حديث» لا ينتمي إلى زمن الرواية، بقدر ما ينتمي إلى ثقافة الكاتب المعاصرة، وخاصة مصطلحات الاقتصاد والسياسة السائدة دوليًا، ولعل ذلك يرجع إلى خاصية التحليل التي يلجأ إليها الروائي بشرح الأحداث وتفسير المواقف وتوضيح المفردات، تأمل مثلا تعليقه على المرتب الذي تقاضاه البطل بعد تعيينه مدرسًا في المدرسة التي تخرج منها: «كان المرتب الجزل الذي أتقاضاه من المدرسة يشكل معضلة اقتصادية ضخمة بالنسبة إليّ.. إذ إنه قد سبب ما يعرف بالفائض النقدي، أو اختلال ميزان المدفوعات بشكل كبير؛ وهو ما استدعى التفكير المتواصل والبحث في عدة احتمالات لإنفاقه أو جزء منه.. ولعل موجة التضخم التي سادت في مقبل الأيام كانت بسبب أمثالي من الذين تضاعفت دخولهم بشكل فجائي...»[1].

ولا يخفى ما في هذه الفقرة من مصطلحات اقتصادية شائعة عن المعضلة الاقتصادية والفائض النقدي وميزان المدفوعات وموجة التضخم ومضاعفة الدخل.. تشير إلى وعي الكاتب بما يجري في المجال الاقتصادي، والوعي بهذه المصطلحات وأمثالها في مجالات أخرى جعل النص الروائي ينزلق إلى نوع من الاستطراد، والحشو وحالة من تشتيت الفكرة الروائية في العديد من مواضع الرواية، ولعل أبرز الأمثلة على ذلك تعليق على زيارته مع سفيان إلى غرفة قتيل الأسخربوطي بائع «السوبيا»، إنه يستغرق تحليلا طويلا، ويستعرض تقريرًا لمنظمة دولية عن جرائم القتل والانتحار في المجتمعات الصناعية، ومقترحاته التي يرى أن تضاف إلى هذا التقرير[2].

١- الرواية: ص ١٧٩.

٢- انظر الفصل رقم ١٥ من الرواية، وانظر أيضًا: الفصل رقم ١٠ الذي يعلق فيه على الكلاب ودورها في المجتمع.

ويتعلق بهذه الظاهرة ما يمكن تسميته بالتوليد اللفظي الذي يعلق فيه الراوي على بعض الألفاظ ويقلبها على وجوهها المختلفة، كما نرى في كلامه عن لفظ «الحلقة» وألفاظ أخرى، وهو ما جعل هذه التعليقات حشوًا لا مسوغ له، اللهم إلا استعراض وعي الكاتب أو ثقافته اللغوية.

ومع أن معجم الرواية يجنح في أحيان غير قليلة إلى الاعتماد على ألفاظ وعبارات عامية وأجنبية للدلالة على بعض المعاني، فإن القارئ للرواية يلفت انتباهه استخدامها لبعض المشتقات والتعبيرات على غير وجهها الصحيح، وربما انساقت وراء ما يمكن تسميته بالأخطاء الشائعة، فهناك مثلا كلمة «يتواجد» بدلا من يوجد، والتقرير «الهام» بدلا من المهم، و«متواجدون» بدلا من «موجودون» أو «حاضرون» و«مشاكل» بدلا من مشكلات، و«استمريت» بدلا من استمررت، والتفنيص بدلا من التفقيس (فقس البيض وخروج الكتاكيت منه)، وفتح همزة إن بعد إذ بدلا من كسرها، و«تشكي» بدلا من تشكو...[1]، فضلا عن تعبيرات غير موفقة وعبارات مكرورة وأخطاء إملائية واضحة لا تخفى على القارئ.

ومع ذلك، فإن الصياغة تجاوزت رتابة السرد من خلال القصص الداخلية التي سبقت الإشارة إليها، وتحكي غالبًا طرائف وذكريات من زمن الطفولة، فتضفي على النص نوعًا من الحيوية والتشويق، بالإضافة إلى الحوار الجيد وإن لم تركز عليه الرواية، حيث يبدو قليلا في ثناياها، ويتميز بالتركيز وإلقاء الضوء الكاشف على تفكير الشخوص واتجاه الأحداث، والتعريف ببعض أصحاب المهن في المجتمع، كما نرى في الحوار الذي دار بين «محيسن» وهو غلام مع الخالة «أسماء» حين سمعها تدعو على بعض الناس فسألها عنهم، فأجابته بأنهم: البواردية.

— ومن هم البواردية أيتها الخالة؟.

١- الرواية، صفحات: ١٨، ٩١، ١٣٥، ١٥٧، ١٦٠، ١٦٣، ١٧٧، ٢٣٥ على التوالي.

- إنهم الذين يقتلون الكلاب.

- أي كلاب.. هؤلاء.. وما شأنك أنت؟

- كلاب الشارع.. يقتلونها بدعوى أنها مسعورة... إلخ»[1].

هناك أيضًا عناصر أخرى ساعدت على حيوية السرد وإن جاءت قليلة متناثرة في ثنايا الرواية، مثل: الحلم، والتضمين بالأشعار والأمثال والأغاني وقصص الأطفال.

والحلم – في الرواية – يشد عادة إلى الأماني المكبوتة في أعماق الشخصية، أو التوقع بما سيحدث لها في المستقبل ، أما التضمين بالأشعار والأمثال والأغاني، فيبدو تأكيدًا لحادث أو تعليقًا على ما جرى لزيادة التفسير والإيضاح.

وتختلف قصص الأطفال، في كونها وسيلة تعليمية تقوم بدور مهم في تيسير فهم المعلومات، مثل قصة الأرنب الذي تضخَّم من كثرة الأكل[2].

وبعد:

فإن «سقيفة الصفا» بشرت بمولد كاتب روائي، كان من المتوقع له أن يكون ذا شأن كبير في تأصيل الرواية الإسلامية، أو القائمة على تصور إسلامي للحياة والكون والإنسان، ولكن قدر الله سبق، ورحل في شبابه تاركًا روايته الوحيدة لتكون معلمًا دالا على شخصيته وثقافته ورؤيته، وفي الوقت ذاته تضع الماضي بجوار الحاضر، ليختار الناس مستقبلهم وفقًا لأسس واضحة وحلم مشروع.

١- الرواية: ص ٥٧.

٢- طالع قصة «غابة الأرانب»، الرواية: ص ١٨٨.

سلسلة إصدارات روافد

١- الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة.

د.عبد العزيز برغوث.

٢- عينان مطفأتان وقلب بصير(رواية).

د. عبد الله الطنطاوي.

٣- دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية.

د. محمد إقبال عروي.

٤- إشكالية المنهج في استثمار السنة النبوية.

د. الطيب برغوث.

٥- ظلال وارفة (مجموعة قصصية) .

د. سعاد الناصر(أم سلمى).

٦- قراءات معرفية في الفكر الأصولي.

د. مصطفى قطب سانو.

٧- من قضايا الإسلام والإعلام بالغرب.

د. عبد الكريم بوفرة.

٨- الخط العربي وحدود المصطلح الفني.

د. إدهام محمد حنش.

٩- الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي.

د. محمود النجيري.

١٠- ملامح تطبيقية في منهج الإسلام الحضاري.

________________ د. محمد كمال حسن.

١١- العمران والبنيان في منظور الإسلام.

________________ د. يحيى وزيري.

١٢- تأمل واعتبار: قراءة في حكايات أندلسية.

________________ د. عبد الرحمن الحجي.

١٣- ومنها تتفجر الأنهار(ديوان شعر).

________________ الشاعرة أمينة المريني.

١٤- الطريق... من هنا.

________________ الشيخ محمد الغزالي

١٥- خطاب الحداثة: قراءة نقدية.

________________ د. حميد سمير

١٦- العودة إلى الصفصاف (مجموعة قصصية لليافعين).

________________ فريد محمد معوض

١٧- ارتسامات في بناء الذات

________________ د. محمد بن إبراهيم الحمد

١٨- هو وهي: قصة الرجل والمرأة في القرآن الكريم.

________ د. عودة خليل أبو عودة

١٩- التصرفات المالية للمرأة في الفقه الإسلامي.

د. ثرية أقصري ——————————

٢٠- إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامية في النقد والإبداع.

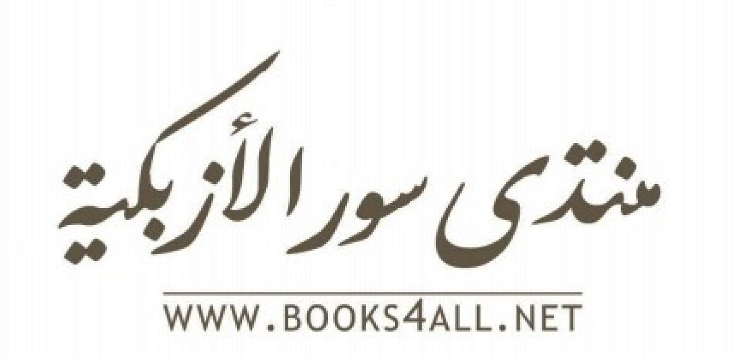
د. عمر أحمد بو قرورة ——————————

٢١- ملامح الرؤية الوسطية في المنهج الفقهي.

د. أبو أمامة نوار بن الشلي ——————————

٢٢- أضواء على الرواية الإسلامية المعاصرة.

د. حلمي محمد القاعود ——————————



نهـر متعـدد.. متجـدد

هـذا الكتـاب

إن هذا الكتاب يضم مجموعة من الدراسات التطبيقية على بعض الروايات التي تنطلق من الرؤية الإسلامية أو تتطابق معها، وبلغ بعضها فنياً ذروة الأداء والتعبير، مما يعني أن الأدب الإسلامي في الرواية المعاصرة، فضلا عن الشعر والأجناس الأخرى، موجود وقائم، وله أدباؤه وشعراؤه الذين يبدعونه من خلال رؤية إسلامية ناضجة.

وإذا كان الشعر الإسلامي المعاصر يحظى بأغلب الاهتمام إبداعًا ونقدًا، فإنه يحدوني الأمل أن تحظى الرواية والأجناس الأخرى ببعض الاهتمام، فطبيعة العصر الذي نعيشه، والمشكلات التي تعانيها الأمة تقتضي تنويع الأجناس الأدبية، لمخاطبة أكبر قدر من الناس.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية
www.islam.gov.kw/thaqafa

عبدالله الطنطاوي

القاص والروائى عبدالله الطنطاوي من مواليد بلدة إعزاز التابعة لمحافظة حلب سنة ١٩٥٣م، حاصل على دبلوم الدراسات العليا من الجامعة اليسوعية في بيروت، ودكتوراة فخرية من مؤسسة الاثنينية في جدة، معد ومقدم لبرامج إذاعية وتلفزيونية كثيرة، ورئيس رابطة أدباء الشام. ورئيس تحرير الموقع الإلكتروني (أدباء الشام). له ثلاثة مسلسلات تلفزيونية، كل مسلسل في ثلاثين حلقة قُدمت في عدد من التلفزيونات العربية. ونُشر له أربعة وسبعون كتاباً في القصة والرواية والنقد الأدبي والتراجم والتحقيق.



نهر متصل.. متجدد

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام الفعلي في إثراء الوسط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات مميزة وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة، رمز بريدي: 13001 دولة الكويت
الهاتف: 2467106 (965+) - فاكس: 2468134 (965+)
البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

الطبعة الأولى - دولة الكويت

أبريل 2007 م / ربيع الأول 1428هـ

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

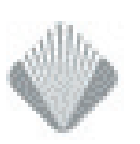
الموقع الإلكتروني www.islam.gov.kw

تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع : 2006/540

ردمك : 99906-90-71-5

فهرس المحتويات



تصدير


بسم الله الرحمن الرحيم

إذا تأكد أن خير ما يتقوم به الشيء هو هويته ووظيفته، فإن الأدب يتخذ، هنا، قيمة كبرى، ويحتل أعلى درجات الأهمية والجدوى، ذلك أنه، من حيث الهوية، يرتد إلى معنى الأخلاق والآداب، ومن عجيب الموافقات أن العلاقة بين الأدب والآداب ظلت وطيدة حتى في لحظات الضعف الحضاري والركون إلى قيم فاقدة لدورها في تهذيب القيم وتوجيه النفس الإنسانية في تفردها أو في علاقتها بمحيطها الاجتماعي والسلوكي. ومن يقرأ تاريخ الأدب العربي، قديمه وحديثه، يدرك هذه الصلة الحميمية بين الأدب والآداب والقيم، إلى درجة أنه يمكن الانتهاء إلى خلاصة جوهرية وهي أن الأدب لم يخرج، في يوم من الأيام، عن التبشير بقيمة أو التنفير من قيمة.

وهذا ينقلنا إلى المقوم الثاني من مقومات الأدب، ونقصد به وظيفته، فمنذ مقولة «هوراس»: «الشعر ممتع ومفيد»، وإلى أحدث الاتجاهات الأدبية، فإن الأدب له وظيفة، حتى ولو كانت وظيفته في أن يخرج عن وظائفه الأصيلة أو «التقليدية»، بتعبير بعضهم، أو يتحداها، فالوظيفية قدر الأدب ومحدده الواقعي وضامن وجوده وبقائه واستمراريته.

والرسول عليه السلام، عندما قال: «إن من البيان لسحرا، وإن من الشعر لحكما»، وعندما أعلن المبدأ النقدي العام: «إنما الشعر كلام مؤلف، فحسنه حسن وقبيحه قبيح»، إنما كان، عليه السلام، يؤكد حقيقة أن الأدب له رسالة ووظيفة.

فمن وظائف الأدب، والفن بدرجة موازية، أنه يسهم في تشكيل رؤية الإنسان إلى الوجود والكون والحياة بمختلف مفرداتها وعلاقاتها، وقبل أن يقرأ الناس كتب الفلاسفة والمفكرين، فإنهم تلقوا القيم الوجودية المبثوثة في ثنايا القصائد والأعمال الروائية والمسرحية والإنتاجات الفنية.

كما أن الأدب والفنون عامة، لغوية وغير لغوية، تسهم في تهذيب النفس، والارتفاع بذوقها وإحساسها بالجمال، وهي مخزن الأخلاق الفاضلة وداعيتها الأصدق، وهي التي تتغنى بفضائل الأخلاق وتسجل مآثر القيم، وتصوغ من بيانها حكما خالدة تحتفي بالصدق والوفاء والكرم وحزم الرأي والحب والخير والجمال، وتنفر من نقيضها.

وقد اعتور الأدب والفنون، في العصر الحديث، نوازل وأزمات، وخضعت، في بعض جوانبها، لتأثيرات المذاهب التي تدعو إلى التحرر من القيم والآداب، وجعل الأدب ميدانا لسيطرة النزوع نحو إفراغ الإبداع من محتواه القيمي، وتم استدعاء مقولات إلى ساحة النقد الأدبي، من مثل مقولة الإعلاء من الوظيفة الأسلوبية على حساب الوظيفة التهذيبية، وتم محاصرة الداعين إلى قيمية الأدب والفن في زاوية الدعوات الماضية التي لم تعد صالحة لـ «حداثة» اليوم، وكأن هناك تنافيا وتنابذا قدريين بين «الحداثة» و«القيم»، في حين أن الأدب والفنون، كما أشير إليه سابقا، لا تتقوم إلا بهويتها ووظيفيتها اللتين مضى معنا بيان أمرهما.

وإيمانا من قطاع الشؤون الثقافية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت بأهمية الأدب والفنون ودورهما في نشر القيم الفاضلة والدعوة إلى الذوق الرفيع والجمال المنتج، فإنه جعل من آكد أدواره الإسهام في تجديد النظر إلى هذا الميدان، ووضع إطار يجتمع فيه أصحاب الريادة الأدبية والمواهب البيانية والفنية، يقدمون للأمة خير ما تخطه أقلامهم في ميادين الشعر والقصة والرواية والمسرحية والدراسة الأدبية والفنون.

وقد تبلور ذلك الإيمان في إنجاز إصدار أدبي وفني دوري ضمن مشروع روافد، يحمل إسم «**إسهام**»، وذلك لإثراء الساحة الأدبية والفنية، وجعله منتدى لتوظيف مختلف الآداب والفنون في إشعاع القيم البناءة وتنمية الذوق والوجدان بأسلوب أدبي وفق الرؤية

الوسطية، ولتأكيد أن الدين الحنيف لم يعارض الكلمة الموحية المشعة والأشواق الجميلة المعبرة، ولم يقيد الإبداع الأدبي والفني الراقي، وإنما وضع الأسس والمعايير، وأفسح المجال للأدباء والفنانين للتعبير عن أشواقهم وطموحاتهم النفسية والاجتماعية. وذلك كله من أجل أن يكون الأدب والفن شعبة من شعب الإيمان، إذ لما كان الحياء شعبة من شعب الإيمان، ولما كان إماطة الأذى شعبة من شعب الإيمان، فكيف لا يكون الأدب شعبة من شعب الإيمان، وهما دعوة إلى قيم متساوقة مع قيم الحياء، وهما دعوة إلى إماطة أذى التصورات والمفاهيم والقيم السلبية من طريق الإنسان في رحلته إلى الله.

ويتوخى الإصدار الأدبي والفني «**إسهام**» العمل على تحقيق الأهداف الآتية:

- إبراز دور الأدب (الشعر والقصة والرواية والمسرح والدراسة الأدبية) والفنون (خط، زخرفة، عمارة...) في التحصين الثقافي في زمن يتميز بالانفتاح والتحولات القيمية.

- إبراز دور الأدب والفنون في تنمية الذوق وتطوير مهارات الإدراك الجمالي لدى القراء والمهتمين.

- استثمار هذا الميدان الحساس لتمكين القيم الإسلامية من نفوس المهتمين والناشئة وعموم القراء والمتذوقين للأدب.

- الاستجابة لمنظور الإسلام الذي يغطي مختلف مناحي الحياة الإنسانية، ومنها جانب الذوق والوجدان والشعور، تلك الجوانب التي تعد، بحق، المحاضن الراعية للقيم والرؤى والأفكار.

- الاستجابة للتنوع الذوقي عند المتلقين، إذ يوجد من المتلقين من لا يتفاعل مع الأطروحات الفكرية المتطلبة لطاقة كبيرة من التركيز وإجالة النظر، ويجد نفسه مستجيبا للتفاعل مع الكتاب الأدبي، شعرا أو قصة أو مسرحية أو رواية، والعمل الفني.

- اكتشاف المواهب الأدبية والفنية في المجتمع الكويتي ابتداء، والمجتمع العربي الإسلامي انتهاء، ثم رعايتها وتأهيلها لاستيعاب القضايا الإسلامية الفاعلة في الساحة، ومعالجتها وفق منظور الوسطية والحوار الحضاري.

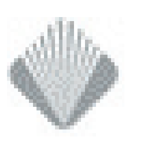
- الإسهام في تنشيط الخطاب الإسلامي حول الأدب والفنون.

- تشجيع الأدباء والفنانين على تجسيد مقتضيات مسؤوليتهم في التوجيه والتحصين والترشيد.

- توفير تراكم أدبي وفني يمثل دليلا عمليا على قوة المرتكزات الفكرية والفنية للإسهام في ميدان الأدب والفنون.

إن السعي إلى نشر قيم الوسطية والتسامح والحوار الحضاري يعتمد أساليب ووسائل، ولا شك أن ميدان الأدب والفنون يعد أرحب الوسائل وأضمن الأساليب، لأنها، بطبيعتها، تخاطب وجدان المتلقي وتستثير فيه مكامن الاستجابة، وتستحث فيه قوة ذاتية للتأمل والنظر والمقارنة والاختيار، وتلك قيم يسهم الأدب والفنون في تنميتها إسهاما فعالا.

والأمل معقود على أدباء الأمة وفنانيها لأن يسهموا بإنتاجهم الأدبي والفني، وذلك من أجل إبراز دور الأدب والفنون في رعاية قيم الأمة ونقل طموحاتها ورؤيتها إلى العالم، تلك الرؤية القائمة على الفهم والتفاهم، والرغبة في التواصل وإشعاع قيم الحب والخير والجمال.



تقـــــديم

تقدم الرواية «عينان مطفأتان وقلب بصير» تجربة شاب لم تمنعه إصابته بالعمى من أن يحقق أمنيته ويؤدي رسالته على الوجه الأمثل، نموذجاً يعكس تجربة أحد الذين انتصرت إرادتهم القوية على الإعاقة، فتحول إلى نموذج يقتدى به في المحافل والمجالس ويسعى الناس إلى استشارته والأخذ برأيه، من العامة والخاصة، ومن الأسرة والمحيط القريب والبعيد على حد سواء.

ويختار الكاتب والروائي عبدالله الطنطاوي لبطل روايته، الشاب أعمى العينين بصير القلب ثاقب النظر، حاد البصيرة، اسم «صالح»، ويسعى، على طول الرواية، إلى أن يترجم معاني هذا الصلاح من خلال كثير من المحطات، سواء فيما تعلق بعلاقته بأمه وأبيه والمحيط القروي القريب منه أو بالمحيط العلمي الذي انتسب إليه، أو بالمحيط السياسي الذي حصل منه على الدعم النفسي والمادي لإتمام مسيرته العلمية والاجتماعية.

وتشير أحداث الرواية إلى أن الذكاء الذي تميز به البطل ورجاحة العقل وحسن البصيرة جعلته يتبوأ مكانة عالية بين أهله ومحيطه، أو لم يقل الشافعي:

تعلم فليس المرء يولـد عـالمـاً	وليس أخو علم كمن هو جـاهل
وإن كبيـر الـقوم لاعـلم عنـده	صغير إذا التفت عليه الجحافل
وإن صغير القوم إن كان عالماً	كبيـــر إذا ردت إليـــه المحــافل

هكذا كان حال البطل الشيخ صالح، الذي استطاع الروائي من خلال الوقوف عند أحداث ومواقف أن يقدم رؤيته لعدد من القضايا الاجتماعية كالإعاقة مثلاً التي لم تكن حائلاً دون الوصول إلى الهدف المنشود بفضل الإرادة القوية والعزيمة الصلبة اللتين تسلح بهما الشاب صالح لمواجهة الحياة بقوة، ولتحقيق الاندماج الإيجابي

في المجتمع انطلاقاً من مراحل دراسته الأولى مزوداً بفلسفة رفض اليأس والفشل والتشاؤم، وانتهاءً بالزواج الذي جعله منطلقاً نحو آفاق أخرى جديدة وبنفس جديد نحو تحقيق الهدف وإثبات الذات، مروراً بمخالطة الناس والنصح لهم ومد يد العون لهم، والإحسان إلى الوالدين، وغير ذلك من مظاهر شبكة العلاقات الاجتماعية.

هما رسالتان اثنتان يسعى رئيس رابطة أدباء الشام، الروائي عبدالله الطنطاوي إلى إبلاغهما إلى القراء من خلال روايته «عينان مطفأتان وقلب بصير»، تتعلق الأولى بشرط توافر الإرادة عند كل من يرغب في التطوير والتقدم نحو الأفضل، وهذا ما يعكسه كلام الشيخ صالح حين قال: «أنا لست عاجزاً يا أبي، العمى ابتلاء من الله، ولن أكون عاجزاً بسببه»، فهي جملة تعكس الإرادة القوية لهذا الشيخ الشاب، الذي آمن بالقدر وآمن بالفرار من قدر إلى قدر آخر، فقرر مواصلة درب التحصيل العلمي حتى أدرك ما أدرك، رافضاً أن يُنظر إليه نظرة استعطاف وشفقة، فهب يقوم بما عجز عن القيام به كثير من المبصرين من أقرانه وممن هم أكبر منه. وأما الرسالة الثانية فهي واجب الأمة ومسؤوليتها في الاعتناء بالطاقات والمواهب والسهر على توجيهها وإزاحة ما يعترضها من مشاكل تحد من عطائها، وهو الدور الذي تولاه الشيخ فاتح، أحد أصدقاء أبي صالح الأغنياء، الذي فتح الله على يديه للشاب صالح طريق دراسة العلم الشرعي، ليكمل الوزير هذا المشوار ويعتني بهذا الشيخ الضرير عناية جعلته محط أنظار أهل القرية والمجتمع.

وتقدم الرواية بطلها الشيخ صالح نموذجاً للشاب الفعال المخلص الغيور على وطنه وقريته، الذي يحب الخير للناس ويسعى لإسعادهم، نموذجاً لصاحب رسالة حضارية تعليمية يؤديها نظير ما حصل من علم، وما قدمت له من مساعدات لتحقيق ذلك، نموذج من آمن بسلاح العلم والكلمة فطفق يعلم أهل قريته ساعياً إلى الانتقال بهم من عالم الجهل والأمية إلى نور العلم والمعرفة، نموذج من يسخر

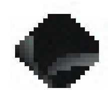
كل الإمكانيات المتاحة إليه في تحقيق هدف أسمى، فقد سخر هذا الشاب الرجل الغني الحاج فاتح من خلال خدماته، وإنفاقه المادي، وسخر الوزير، ذا النفس الطيبة الخيرة، كرمز للسلطة، وسخر والده صالح، كرمز للرجل الفقير المكافح الذي لايحب أن تفوته مشاركة في عمل خيري، فهو بهذا نموذج من يحسن فن التعامل مع المحيط ويسخره لتحقيق خير الأمة.

ومن الناحية الشكلية يمكن القول إن الرواية «عينان مطفأتان وقلب بصير» انبنت في أحداثها وفق خط تصاعدي في الزمن، فأحداث الرواية تبتدئ منذ أن كان البطل يافعاً إلى أن هاجر طلباً للعلم، إلى حين الزواج، إلى أن قارب على مناقشة الماجستير، وقد عمدت الرواية إلى نقل هذه الأحداث متوالية في الزمن، بعيداً عن تقنية الاسترجاع والتذكر إلا في ما ندر، كتقنية ترجع بالقارئ إلى أحداث من الماضي، أو تقنية التضمين، بمعنى تضمين مشهد من الرواية مضامين وأحداث أخرى، وهذا الخيار أتاح للقارئ فرصة أن ينشد إلى الرواية في تسلسل أحداثها ومواقفها الإنسانية وحسن التصوير كل ذلك يجعل القارئ لايترك الرواية إلا بعد أن يتم قراءتها ويحصل له التعاطف المطلق مع البطل متمنياً تعميم هذه التجربة لتكون مثالاً يحتذى.

وقد ازدادت الرواية جمالية وإحكاماً بفضل الحبكة الفنية في التصوير والدقة في نقل التفاصيل والجزئيات، والبناء التسلسلي للأحداث، والبساطة في التراكيب والعبارات. هذا فضلاً عن حرص واضح على تعميق معنى كثير من الأخلاق السامية في نفوس القراء من قبيل البذل في سبيل العلم، وخدمة أهله، وبناء المدارس، والتعاون مع الغير في المعروف، والإيثار، والتضحية.

وتتقدم الرواية بشكل عام بمشروع ذي شعبتين:

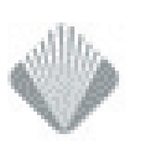
شعبة استثمار الإعاقة وجعلها عنصر تحفيز وفعالية نحو العطاء،



وهو ما تم من خلال تقديم نموذج الشيخ صالح، أعمى العينين بصير القلب.

شعبة تفسير مفهومٍ الإعاقة، بمعنى أن الإعاقة ليست نتيجة مرض عضوي يصيب عضواً من أعضاء الجسد، وإنما الإعاقة في الركون إلى الكسل والخمول واليأس.

والقارئ الكريم مدعو إلى ولوج فضاء الرواية والاستمتاع بعالمها الفني والقيمي.



الفصل الأول

توقّفت السيارة بالقرب من فتى يافع لم يتجاوز الثانية عشرة من عمره، ومدَّ الحاج فاتح رأسه من نافذة السيارة، ونادى:

- يا ولد .. يا ولد .. أنت يا ولد.

توقّف الفتى عن تلاوة القرآن، وسأل:

- هل تناديني؟

أجاب الحاج فاتح:

- وهل هناك غيرك في هذه القرية حتى أناديه

نهض الفتى من جلسته في ظلّ الجدار، وتقدّم نحو صاحب الصوت، ثم قال:

- اسمي صالح، ويدعونني أهل القرية بالشيخ صالح.

نظر الحاج فاتح نحو ابنه فؤاد الذي كان يجلس بجانبه، ثم نظر إلى الفتى، وظهر له أنه ضرير، ولكنه فيما يبدو ذكي وفصيح.. ثم قال له:

- السلام عليك يا ولدي يا شيخ صالح، هل تركب معنا، لتدلّنا على منزل المزرعاوي؟

سأل الشيخ صالح:

- من أنت أولاً يا عمي؟

أجاب الحاج فاتح:

- أنا فاتح، اسمي فاتح، ويدعونني بالحاج فاتح.

- والذي معك؟

- معي ولدي فؤاد، وهو في مثل سنّك.

ثم التفت إلى ابنه وقال له:

- سلِّمْ على الشيخ صالح يا فؤاد.

مدّ فؤاد يده مصافحاً، فأخذ الشيخ صالح كفّه الناعمة بين كفّيه الخشنتين، وقال له:

- أهلاً بك وبأبيك يا فؤاد.. أنتم بين أهلكم.

صعد الشيخ صالح إلى السيارة، واستأذن فؤاد أباه في الجلوس إلى جانب الشيخ صالح، في المقعد الخلفي، فأذن له.

قال الشيخ صالح:

- امش يا عمي على بركة اللّه.

- إلى أين؟

- إلى بيت المزرعاوي.

سأل الحاج فاتح:

- من أين أسير؟

فدلّه الشيخ صالح.

- تمشي مئتي خطوة إلى الأمام، ثم تنعطف إلى اليمين، أو تقف في الساحة التي على اليسار لأنّ بيت والدي المزرعاوي لا يبعد أكثر من عشرين خطوة من الدخلة الضيّقة.

سأله الحاج فاتح باهتمام:

– هل أنت ابن أبي صالح المزرعاوي؟

فضحك الشيخ صالح وهو يقول:

– أنا صالح، وهو أبو صالح، فمن أكون إذن، إذا لم أكن ابن أبي صالح؟

ضحك فؤاد وضحك معه أبوه، شاركهم الشيخ صالح في الضحك، فيما كان الحاج فاتح يصفّ سيارته الفخمة في الساحة التي أشار إليها الفتى صالح.

ترجّل الثلاثة من السيارة، وسار الشيخ صالح بين الوالد وولده، رافع الرأس، بارز الصدر، ثابت الخطو، كأنه بصير يرى طريقه، ويتحاشى الحفر والنتوءات الصخرية، ويحذّر صاحبيه منها:

– انتبه ياعمي الحاج... انتبه ياصديقي فؤاد.. قريتنا – كما تريان – مهملة، والدروب فيها مُتْرَبة، وصخرية، تعلّم راكبي السيارات الرقص.

فقال فؤاد وهو يبتسم:

هل علمتك الرقص يا شيخ صالح؟

ابتسم صالح وهو يقول:

– لو كان عندنا سيارة لعلَّمتني... ولكنّي عرفت هذا عندما ركبت سيارتكم، وهي المرة الأولى في حياتي التي أركب فيها سيارة.

– في حياتك؟

– نعم .. لم أركب سيارة قطّ، ولم أخرج من قريتي إلا إلى الحقل لأساعد أبي في الحراثة والبذار والحصاد، وأساعد أمي في جمع

الحطـب، وحمله، وتنقية التربـة من الحجارة والأشـواك والأعشاب الضارة بالمزروعات.

قال فؤاد في دهشة:

– أنت تقوم بكل هذه الأعمال؟

– فأجابه أبوه:

– لـو لم يقم بتلك الأعمال، وبغيرها ما دعوه الشيخ صالح، ثمّ إنه مزرعاوي.

قال صالح:

– وصلنا ... هذا هو البيت.

تقدّم صالح وقرع الباب، ثم فتحه وهو يصيح:

– يا اللّه.. يا أمّ صالح جاءنا ضيوف كرام.. أعطينا الطريق.

ثم التفت إلى الضيفين، وقال وهو يدلّهما على البيت:

– تفضّل يا عمي.. تفضل يا سيّد فؤاد.

– دخـل الضيفـان خلـف صالـح، وخرج أبـو صالح مرحّبـاً بهما، ومعانقاً، فسأله ابنه صالح في مكر:

– هل تعرف الحاج فاتح يا أبي؟

– فصاح الأب:

– كيـف لا أعرفه يا ولدي وهـو وليّ نعمتي التي تعيشون فيها بعد اللّه؟ ثم كيف لم تعرف أنت الحاجَّ فاتحاً يا صالح؟

– ثم أقبل من جديد على الضيوف مرحّباً:

– أهلاً بك يا حاج فاتح.. أهلاً بك يا أيها الفتى النبيل.

فقال صالح:

– فؤاد .. هذا صديقي فؤاد، ابن الحاج فاتح يا أبي.

فتابع الأب:

– أهــلاً بك يا ولدي يا فؤاد.. لكــنْ.. أين الحاجة أم عدنان؟ وأين السيد عدنان، والسيد كامل، والآنسة غالية؟

وقال صالح:

– نسيت السيد أنس يا أبي.

فقال فؤاد:

– إذن أنت تعرف أسماءنا كلّها يا شيخ صالح؟

قــال صالــح، وإكليل مــن البسمات العــذاب يرتسم علــى شفتيه السمراوين اليابستين:

– لقد عرفتكم من اللحظة الأولى التي نطقت بها اسمك يا عمي، ولذلك لم أسألك عمّا تريده من بيت المزرعاوي.

– ولكنك لم تُظْهِرْ لنا أنك تعرفنا.

قال صالح:

– الاحتياط مطلوب يا عمّي..



وقال أبو صالح:

- صالح هكذا يا حاج..

فقاطعه الحاج فاتح:

- اسمه الشيخ صالح يا أبا صالح.. أليس كذلك يا شيخ صالح؟

- بلى يا عمي.. أنا أحبّ أن ينادوني بالشيخ صالح.. كل أهل القرية ينادونني بالشيخ صالح، وكذلك يفعل أبي، أمّا أمي وإخوتي فلا ينادونني بالشيخ صالح..

ثم أخذ يقلّدهم:

- صالح.. يا صالح... أين أنت يا صالح.

وضحك صالح، وضحك معه أبوه وفؤاد، أمّا الحاج فاتح، فقد استغرق في الضحك، فانتابته نوبة سعال كادت تقضي عليه، لولا أنّ الله سلّم، فقد أسرع أبو صالح، وجاء بإبريق ماء، وكأس، فتناول الحاج فاتح منه بضع قطرات، ومسح وجهه بباطن كفّه المبلل بالماء، فسكت عنه السعال وهدأ، ولكنّ عينيه العسليتين الواسعتين ما تزالان تسحّان الدموع...

لاحظ أبو صالح أن ولده يريد أن يلقي نكتة جديدة، فصاح به:

- اترك الحاج يستريح يا صالح.. كاد يموت من مزاحك يا صالح.

ثم التفت إلى الحاج فاتح وقال:

صالح يخفف دمه مع من يعرف، ومع من لا يعرف، بشرط أن يأنس به، ويطمئن إليه.

ابتعد صالح قليلاً عن الحاج فاتح، ولاحظ أبوه ارتجاف بدن الحاج، فالتفت إلى صالح، وسأله:

- ماذا فعلتَ يا شيخ صالح؟

قال صاح:

- لا شيء .. كنت أقلّد أمّي: صالح..

فصرخت به أمّه من صحن الدار:

- كفّ عن هذا صالح.. ما صدّقْنا أنّ الحاج استراح.

فقال الحاج فاتح:

- باللّه عليك يا أمّ صالح.. لاتناديه بعد الآن إلا بالشيخ صالح.

قالت في أدب وقد اقتربت من باب الغرفة:

- أمرك يا حاج.. أمرك..

ثم نادت:

- يا صالح..

فانفجر الجميع بالضحك، وعادت أمُّ صالح أدراجها وهي تقول:

- هذا الولد سوف يجنني.. يريد أن يكون شيخاً، ويريد أن نعترف بمشيخته.. هذا يجوز، وهذا لا يجوز.. أعوذ باللّه.

ناداها زوجها:

- نريد قهوة يا أم صالح.

ردّت عليه من بعيد:

قل للشيخ صالح يعمل القهوة.. أنت لا تحبّها إلا من يده.

فنهض صالح وهو يقول:

- أمرك يا أمي... أحلى قهوة سوف تشربونها من يد الشيخ صالح.

خرج صالح من الغرفة، واتجه نحو المطبخ، وهو يسترضي أمه، بينما كان الحاج فاتح مندهشاً من حركة صالح، وكأنه بصير.

لاحظ أبو صالح هذا التساؤل في عيني ضيفه، فقال له:

- عند هذا الولد أعجوبة.. لا ينقصه إلا النظر.. ذكيّ جداً.. تصوّر يا حاج أنه حفظ القرآن الكريم قبل سنتين.. كان في العاشرة عندما تنافس مع إمام المسجد على حفظ القرآن، تحدّى الإمام الذي يعلمه القرآن واللغة العربية، ثم جلسا يحفظان، واعترف الإمام بأن حفظ صالح أقوى من حفظه هو...

سأل الحاج في انبهار:

- حفظ القرآن وهو ابن عشر سنين؟

- نعمْ .. وترتيله جميل؛ وتجويده - كما يقول الإمام - سليم جداً.

سأله الحاج:

- وكيف دراسته؟

أجاب أبو صالح:

- نال الشهادة الابتدائية في العام الماضي، كان يذهب إلى القرية المجاورة.. عشرة كيلو مترات يمشيها كل يوم ذهاباً وإياباً من أجل المدرسة.

- ولماذا لم تسجّله في الإعدادية؟

- البلدة التي فيها إعدادية بعيدة جداً.. أكثر من ثلاثين كيلو تبعد عن قريتنا، ولا يوجد لنا قريب هناك حتى يسكن عنده.

ثم نظر إلى الحاج فاتح نظرة ذات معنى، فيما كانت أمّ صالح تقف خلف الباب وتقول:

- واللّه يـا حاج فاتح، لو أننا نستطيـع أن نعلّمه لما قصرّنا، ولكنّ العين بصيرة، واليد قصيرة .. يا حسرة على ذكائه.

وقال أبو صالح:

- وهو ضرير، ويحتاج إلى من يخدمه.

فجاء صوت صالح:

- أعطيني الطريق يا أمي..

ودخل يحمل صينية القهوة، ويتقدم بها نحو الحاج فاتح، وهو يقول:

- هل سمعت كلام أمّ صالح يا عمّي؟ قالت: يحتاج إلى من يخدمه، وهأنذا أخدمهم وأخدمكم.

ضحـك الجميـع إلا الحاج فاتحاً، فقـد تناول فنجـان القهوة في صمت، وكأنه ذاهل عمّا يتحدّث به صالح وأمّه وأبوه.

قال أبو صالح:

- ويحك يا شيخ صالح.. كأننا ليس لنا حديث غيرك.. أفلا تأخذ فؤادًا لتريه القرية؟

- قال صالح ضاحكاً:

- الحمد لله الذي أعماني حتى لا أرى هذه القرية.. ماذا فيها حتى يراها؟ هل أريه أزقّتها الضيّقة، أم بيوتها الطينية، أم دوابّها؟ أم ماذا؟

قال أبوه:

- ويحك يا ولدي، لقد أخجلتني بكلامك هذا.

قال صالح:

- لا تخجل من هذا يا أبي، فليس الذنب ذنبك..

قال أبو صالح مؤمِّناً على كلام ابنه:

- كلامك صحيح ياولدي، فأنا عاجز مثلك.

فانتفض صالح قائلاً ومقاطعاً:

- أنا لست عاجزاً يا أبي... العمى ابتلاء من الله، ولن أكون عاجزاً بسببه.. أنا أذكى من زملائي المبصرين.. كنت الأول في المدرسة، وحفظت القرآن الكريم قبل الإمام، وأنظم الشعر، وزملائى وأقربائى، وأبناء قريتي والقرى المجاورة كلها ليسوا خيراً مني، بل ليسوا مثلي، وأنت تعرف هذا يا أبي، وكلّ أهل القرية يعرفون، ولذلك أسموني الشيخ صالح.

قال الأب في انكسار:

- الحمد لله الذي وهبك هذه المشاعر يا ولدي.

وبعد قليل، قال:

- اذهب بصديقك السيد فؤاد إلى الكرم، وكلا من التين والعنب، واقطفا لنا أيضاً.

قال صالح:

- أمّا هذه فنعمْ.. هيّا يا فؤاد.. هيّا ياصديقي، استأذن أباك..

قال فؤاد:

- هل تسمح لي يا أبي؟

فهزّ الحاج رأسه موافقاً، وسحابة من الاهتمام والتفكير بادية على محيّاه.

بعد أن خرج الفتيان، همَّ أبو صالح بالكلام، فقال له الحاج فاتح:

- ما رأيك يا أبا صالح في تعليم ابنك في المعهد الشرعي في المدينة؟ إنها مدرسة داخلية، يأكل فيها الطلاب وينامون، ويتعلمون، وهناك علماء أفاضل يعلّمونهم أمور دينهم، ويحصلون في نهاية المرحلة على الشهادة الثانوية التي تؤهلهم للانتساب إلى كلية الشريعة في الجامعة.

زفر أبو صالح شواظاً من نار ثم قال:

- يا ليت ... يا ليت... يا حاج.

قال الحاج فاتح:

- أعطني أوراقه، وسوف أسجّله بإذن الله، وسيكون بمثابة ولدي فؤاد الذي سجّلته فيه.

- ولكنه أعمى يا حاج فاتح.

- وليكن .. انظر إلى الأزهر الشريف .. كثير من طلابه ومشايخه من العميان... العمى ليس عاراً ولا عيباً، ولن يكون عقبة في طريق

الأذكيــاء والمجدّيــن.. أم تريدنــي أن أضــرب لك الأمثــال بعشرات الشعــراء، والكتّاب، والأدباء، والمفكريــن، والعلماء، والمتفوّقين ممّن ابتلاهم اللّه بعاهة العمى؟

قال أبو صالح:

– أنت تعلم حالي يا حاج فاتح.

فقاطعه الحاج فاتح:

– قلت لك: إنه سيكون مثل ولدي فؤاد.. اسمح لي أن أوضح لك... ســوف أقدّم له مثل ما أقــدم لولدي من المصروف، واللباس، وكلّ ما يلزم.

قال أبو صالح:

– ولكنّ هذا كثير يا حاج..

قال الحاج..

– ليســ كثيراً... الخير موجود وللّه الحمد، ثم ... ألسنا أصحاباً؟ أليس بيننا خبز وملح كما يقولون؟.

ثم... لا إله إلا اللّه.. ناد أمَّ صالح.

فنادى أبو صالح زوجته:

– يا أم صالح.. تعالي... يا أم صالح..

جاءت أم صالح مسرعة ووقفت خلف الباب، وقالت:

– خيــراً إن شاء اللّه؟ الطبخة قاربت علــى النضج.. ساعة ويكون الطعام جاهزاً يا أبا صالح.

قال أبو صالح:

- اسمعي يا أمّ صالح.

وقال الحاج فاتح:

- كنت في (المحلّ) فخطرتم على بالي، وشعرت بشيء يدفعني إليكم، فقمت إلى السيارة ولحقني ابني فؤاد، وترك المحل لعدنان، وجئت إليكم، لأتعرف على قريتكم وبيتكم، ولعل اللّه ساقني إليكم من أجل الشيخ صالح.

قالت الأمّ خائفة:

- ما لك وللشيخ صالح يا حاج؟

فحكى لها زوجها عَرْض الحاج فاتح، فصاحت:

لا يا حاج.. إنه ضرير.. معاق يا حسرة.. يحتاج إلى من يخدمه.

قال الحاج فاتح:

- هناك من يخدمه كما يخدم سائر الطلاب.. مدرسة داخلية يا أمّ صالح، وأنا أشرف عليه، وعلى مسؤوليتي كلّ ما يحتاج إليه.. وكلّ مشايخ المعهد يعرفونني، ويسعون لإرضائي.

- ولكنه أعمى.. غربة وعمى... مصيبتان يا حاج.. ضربتان على الرأس يا حاج .. لا.. لا يا حاج.. وما زال بها زوجها والحاج فاتح حتى رضيت وهي تقول:

- حسبي اللّه ونعم الوكيل .. سلّمتك اللّه يا ولدي يا صالح..

فقاطعها الحاج فاتح:

- يا شيخ صالح..

فضحكت، وهي تلتقط دموعها بكفّيها:

- يبدو أنه سيكون شيخاً، كما يسمونه هنا وهو صغير.

قال الحاج فاتح:

- جهّزيه يا أمّ صالح فسوف آخذه معي اليوم.. إذا سمحتم..

سأل أبو صالح:

- لمّ العجلة ياحاج؟ الدنيا صيف، والأولاد الآن في العطلة الصيفية.

قال الحاج فاتح:

أريد أن يعمل دورة على القراءة والكتابة.

فصاحت أم صالح:

- إنه أعمى يا حاج..

قال الحاج فاتح:

سيعمل دورة على طريقة برايل..

وعندما استوضح أبو صالح عن طريقة برايل، قال:

هذه الطريقة خاصة بالمكفوفين.. تعلمهم القراءة والكتابة.. وهي تقوم على تحويل الحروف الهجائية إلى نظام حسّي ملموس من النقاط البارزة التي تتشكل بدلاً من الحروف الهجائية، هل تفهم ما أقول يا أبا صالح؟

ابتسم أبو صالح وهو يقول:

- أكون كاذباً إذا قلت لك: إني فهمت شيئاً مما تقول.

فابتسم الحاج فاتح وقال:

أنا أيضاً لم أفهم ما قيل لي عن هذه الطريقة، إلى أن رأيتها بعيني هاتين.

قال أبو صالح باهتمام، وقد فتح عينيه وأذنيه وعقله جيداً:

- اشرحها لي يا حاج فاتح أرجوك.. أنا لا أصدق أن الأعمى يقرأ ويكتب وهو بلا عينين... كيف يا حاج أرجوك؟

قال الحاج فاتح:

- هناك آلة بسيطة مثل المسطرة.. هل تعرف المسطرة؟

طبعاً أعرفها..

- مسطرة معدنية مثقوبة عدة ثقوب... ومعها مخرز بدلاًمن القلم، بهذا المخرز يكتب أو سوف يكتب ابنك صالح.

- تعني الشيخ صالح.

- عفواً عفواً.. الشيخ صالح، سوف يثبت المسطرة على ورق كرتون... ورق سميك، بمثبتين على اليمين وعلى الشمال، ثم يمسك بالمخرز، ويكتب ما يريد.

أدارها أبو صالح بعقله، فلم يستوعبها، فقال:

-وهل في رأس المخرز حبر أم رصاصة يكتب بها؟

- ابتسم الحاج فاتح، وتابع شرحه لطريقة برايل:

- ليس بالمخرز ولا في رأسه حبر أو رصاص، إنما يغرز الشيخ صالح المخرز في تلك الثقوب، فيثقب الكرتونة أو الورقة التي تحت المسطرة، ولكل حرف رمز من تلك الثقوب، فالثقب في أعلى اليسار يساوي ألفاً، والنقطتان فوق بعضهما على اليسار تعني باء، والنقطتان الأفقيتان في الأعلى تعنيان سيناً، وهكذا..

قال أبو صالح:

- و كيف يرى صالح تلك النقاط حتى يقرأها، فهّمني يا حاج فاتح أرجوك

قال الحاج فاتح:

- إن ابنك سوف يقرؤها باللمس... باللمس يا أبا صالح..

قال أبو صالح وهو ينهض من مجلسه على الطراحة:

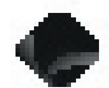
- سوف آتيك بالمصحف، وسوف تغمض عينيك، وتلمس حروفه بأصابعك، وسوف أرى ما إذا كانت أناملك تميّز النقاط من الحروف.

أمسك الحاج فاتح بيد صاحبه أبي صالح، وجرّه إلى مقعده وهو يقول:

- اجلس يا أبا صالح.. اجلس لأشرح لك..

وبعد أن جلس الرجل قال الحاج:

- إذا غرزنا المخرز بالورقة، ولمسنا ظهر الورقة، أفلا نحسّ بأنّ هناك ثقباً؟



- بلى.

- هــذا الثقب نقطة، والثقبان نقطتان، وهكذا يمر القارئ الكفيف برؤوســ أنامله على تلك الثقوب التــي تعني حروفاً، والحروف تشكل كلمات يقرؤها الكفيف بسهولة ويسر.

قال أبو صالح في استنكار:

- لا يا حاج ... ليس هناك سهولة ولا يسر، بل هناك ما يحزنون.. وأنــا مستعــد الآن أن آتيــك بكرتونــة ومخرز لتثقبها به، ثــم لتقرأها أمامي ولو بصعوبة وعسر.

فاستغرق الحاج فاتح في الضحك ثم قال بعد أن سكت عن الضحك:

يا أبا صالح، يا حبيبي... طبعاً لا أستطيع قراءتها.. هل تعرف لماذا؟

- طبعاً أعرف .. لأنها لا تُقرأ.

قال الحاج ضاحكاً:

- هــذا صحيــح .. لا تُقرأ .. لماذا؟ خرابش... مجرد ثقوب خالية مــن أي دلالــة .. ولذلك سوف يدخل الشيــخ صالح دورة مع عدد من الأكفّاء ليتعلم الكتابة والقراءة بهذه الطريقة التي اسمها؟

قال أبو صالح:

- نسيت اسمها.

- قال الحاج فاتح:

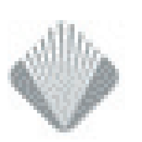
- احفــظ اسمهــا جيداً يا أبا صالــح، واحذر أن تتســاه.. اسمها: طريقة برايل لتعليم المكفوفين القراءة والكتابة.

قال أبو صالح:

- لا أستطيع أن أحفظ اسمها إلا بعد أن يتعلمها ولدي الشيخ صالح ويعلمني إياها.

- وماذا تعمل بها، وأنت ذو عينين واسعتين؟!

- حتى أذاكر مع الشيخ صالح، لأعرف مدى حفظه وفهمه، ولأطئمن إلى إملائه، فأكثر الأولاد وحتى الكبار الآن يغلطون في الإملاء.



الفصل الثاني

لـم تمض أيام علـى وجود الشيخ صالح في المعهد الشرعي، حتى لفـت إليه انتباه الطـلاب والمشايخ، وكان محط الأنظـار، ولايناديه أحـد إلا باسـم الشيخ صالـح.. هذا الفتى الضريـر الذي عمل دورة في القراءة والكتابة على طريقة (برايل Braille) التي تجعل الأعمى كالبصيـر فـي القراءة والكتابـة، كانوا ينظـرون بإعجـاب إليه وإلى مسطرتـه المعدنيـة المثقبة، ومخرزه الذي هـو القلم الذي يكتب به عبر ثقوب تلك المسطرة، على أوراق غليظة كالكرتون.

تجمّع الطلاب حول الشيخ صالح مرّة، وانطلق هذا يشرح لزملائه الطـلاب كيف يمكنه أن يكتب ويقرأ... كتـب بعض العبارات، ثم عاد يقرؤهـا عـن طريق اللمس، والطـلاب الصغار مندهشـون لما يفعله الشيـخ صالـح.. حضر مدرّسـ التفسير، فوجد الطـلاب متجمعين حـول الشيخ صالح . دق بجميع يده علـى المنضدة.. صاح بالطلاب ليجلسـوا فـي أماكنهم، ولكنهم لـم ينتبهوا، واستمـرّوا في صياحهم وإبـداء إعجابهـم بما يفعله الشيخ صالح الـذي كان يحاول - عبثاً - تهدئتهم والانتباه لحضور الأستاذ.

صـرخ الشيخ عبدالرحمن بالطلاب، فأسرعوا إلى أماكنهم، وظهر الشيـخ صالح مع مسطرته وقلمه وأوراقه السميكة وقد وضع مجلداً ضخماً أمامه.

سأله الشيخ عبدالرحمن بغضب:

- مـا هـذه الفوضى يـا شيخ صالح؟ مـاذا يفعل هـؤلاء العفاريت عنـدك؟ وما هـذه الأدوات المعدنيـة التي تضعها أمامـك، وما هذا المجلد الكبير الذي تضمه إلى صدرك؟ أجب يا صالح.. أجب...

صعد الدم إلى أذني صالح ووجنتيه الناصعتي البياض حتى غدت كالوردات الجورية الحمراء.. نهض عن مقعده ثم قال في أدب:

- كانوا (يتفرّجون) على آلتي الكاتبة هذه.

ورفع بيديه مسطرته المعدنية وقلمه المخرزي، ثم تابع:

- وكنت أشرح لهم كيف أكتب بها، وكيف أقرأ.

سأل الشيخ عبدالرحمن:

- هل تستطيع أن تكتب وتقرأ بواسطة هذه الحديدة، وهذا المخرز يا صالح؟ أم أنك تضحك على زملائك، وتسخر من ثقتهم بك؟

قال صالح في ألم:

- معاذ اللّه يا أستاذي أن أكون من الساخرين، وقد نهانا اللّه تعالى عن السخرية فقال، بعد أعوذ باللّه من الشيطان الرجيم، بسم اللّه الرحمن الرحيم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ﴾ وأنا أظنهم خيراً مني.

نزل الشيخ عبدالرحمن من المنصة التي يجلس عليها، وتقدّم من صالح، وأخذ بيده المسطرة والمخرز، وقلّبهما بين يديه، ثم جسّ الورق السميك، وهو يقول:

- أنت تكتب بهذه وهذه على هذا الورق يا صالح؟

- فهزّ صالح رأسه وهو يقول:

نعمْ يا أستاذ.

قال الأستاذ وهو يعيد ما بيده إلى صالح:

- خذها واكتب أمامي.

قال الطالب عبداللّه:

– صدّقه يا أستاذ، فقد رأيناه وهو يكتب، ثم وهو يقرأ ما يكتب.

صـرخ الأستـاذ بالطلاب الذين أمَّنـوا على كلام زميلهـم، ثم قال لصالح:

– اكتب أمامي.

قال أحمد:

– على مبدأ «ولكن ليطمئن قلبي»، أليس كذلك يا أستاذ؟

فرماه الأستاذ بنظرة غضوب، ثم قال لصالح:

– اكتب يا صالح..

– ماذا أكتب؟

– اكتب سورة الإخلاص.

اشرأبّـت الأعناق نحو كـفّ الشيخ صالح، حتى إذا انتهى من كتابة سورة الإخلاص، قال له الشيخ:

– اقرأها يا شيخ صالح.

– ابتسـم الشيـخ صالح، وهو يلمس بأطـراف أنامله ما كتب، وقرأ ما كتب.

أخـذ الشيخ عبدالرحمن الورقة بين يديه، ولمسها بأنامله، فأحسَّ بأنهـا ثقـوب مدبّبـة، كتلـك التي تظهر خلـف الورقة التـي تغرز بها دبوساً.. ثم قال:

– كيف عرفت قراءتها؟

قال عليّ:

– لأنه يحفظ سورة الإخلاص وأختيها يا أستاذ.

حدجه الأستاذ بتأنيب:

– اسكتْ أنت..

ولكنّ علياً زرع الشك في نفس الأستاذ، فقال لصالح:

– اكتب ما أمليه عليك..

وأشار إلى غسان أن يكتب سراً ما سوف يمليه على صالح.

ركز صالح مسطرته على أوراقه، وضبطها جيداً بمثبتين عن يمين وشمال، ثم قال:

– تفضّل يا أستاذ.

أملى عليه الشيخ صفحة كاملة، ثم طلب منه أن يقرأها له، فقرأها كما أملاها الشيخ، وغسّان يتابع ما يقرأ، ويهزّ رأسه للشيخ، كأنه يقول له: تمام يا أستاذ، قال الشيخ:

– طيّب طيّب يا شيخ صالح، جميل جداً.

وأمسك بالمجلد بين يديه، فسأله الشيخ صالح:

– هل أنت متوضّئ يا أستاذ؟

نعم أنا على وضوء.. ولكن .. لماذا هذا السؤال؟

– لأن هذا مصحف .. مصحف كامل، مكتوب بطريقة برايل.

قلّب الشيخ أوراق المصحف.. لمس حروفه بأنامله،.. أغمض عينيه، وهو يلامس الحروف أو النتوءات البارزة، وكان الطلاب يتابعون الأستاذ فيما يقول ويفعل، وعندما رأوه يغمض عينيه انفجروا ضاحكين.

صرخ فيهم الأستاذ، ثم انفجر هو ضاحكاً وهو يقول:

– إذا كنت لم أستطع أن أقرأ وأنا مفتوح العينين، فهل أستطيع أن أقرأ وأنا مغمض العينين؟! من حقّكم أن تضحكوا، ولكنّ.. بأدب.

ثم طلب من الشيخ صالح أن يفتح المجلد عشوائياً، ففتح صالح المجلد وهو يقول:

– تعني هذا المصحف يا أستاذ؟

– قال الأستاذ:

– نعم .. اقرأ من هنا..

ووضع أصبع الشيخ صالح على مكان أسفل الصفحة، فقرأ صالح آخر كلمة في الآية، ثم تابع القراءة .

سأله الشيخ:

– أي سورة هذه يا شيخ صالح؟

– رفع صالح كفّه إلى أعلى الصفحة، ومرّ بأنامله على ما هو مكتوب فيها وقال:

– هذه سورة المائدة.

ثم نزل بيده إلى المكان الذي كان يقرأ فيه، وقال:

- نحن نقرأ الآية الثانية والتسعين.

قال الأستاذ:

- أعطوني المصحف.

فامتدت إليه أكثر من ثلاثين يداً تقدّم له المصاحف.

أخذ الأستاذ مصحفاً، وفتحه على سورة المائدة وعلى الآية الثانية والتسعين وأمر الشيخ صالحاً بالقراءة، فتلا الشيخ صالح صفحة كاملة بصوته العذب، وترتيله الجميل، وكان كلما توقّف عن القراءة، هتف الطلاب: اللّه. فنبه الشيخ تلاميذه إلى أن هذا الذي يفعلونه غير وارد، والأولى بهم أن يستمعوا وينصتوا ويتأملوا ويتفكروا ويخشعوا، فلزم الطلاب الصمت، حتى أنهى صالح تلاوته، وبعضهم في حالة انتشاء، وبعض آخر بلغ به التأثر حدَّ البكاء خشوعاً وخوفاً وطمعاً.

استوقف الأستاذ تلميذه صالحاً عن التلاوة، ثم قال له:

- سيكون لك شأن يا شيخ صالح، فاتّق اللّه ولا تبطر.

قال صالح في ثقة:

- لن تبطرني نعمة يا أستاذ، فأنا أعرف نفسي... أنا ولد أعمى، رزقه اللّه هذا المعهد العظيم، وهيّأ له شيوخاً فضلاء وزملاء نجباء.. أنا لن أبطر.

قال غسان:

- حتى لو صرت وزيراً كطه حسين؟

أجاب صالح:

– حتى لو صرت وزيراً يا أخي فسوف أبقى أذكر نشأتي الأولى في قريتي الفقيرة، وأسرتي المستورة الحال..

قال الشيخ عبدالرحمن في تأثر:

– بارك اللّه فيك يا ولدي.

ثم عاد إلى منصته، وجلس خلف منضدته وقال:

– نبدأ الآن درسنا.

شرع الشيخ عبدالرحمن يلقي درسه في التفسير، وكان درس اليوم تفسير سورة (عبس) طلب من صالح أن يقرأ السورة.. تنحنح صالح، ثم انطلق يقرأ، فقال له الأستاذ:

– اقرأ من المصحف الذي معك يا شيخ صالح.

فقال عبد اللّه:

– الشيخ صالح يحفظ القرآن كلّه يا أستاذ.

وارى الأستاذ ابتسامته خلف تقطيبة مفتعلة، وقال:

– أعـرف أنـه يحفظ كتاب اللّه، ولكن هذا درس... ثم.. ما الذي يدعوك إلى الكلام عنه؟ أليس له لسان يتكلم به؟

فقال عليّ:

– الشيـخ صالح، وعبـداللّه، وأحمد، وأنا، متكافلـون متضامنون يـاأستـاذ.

أشرق وجه الأستاذ المُشْرَب بحمرة قانية، ثم قال:

– يعني ... عصابة.

فقال صالح:

– كعصابة أهل بدر يا أستاذ، وقد دعا رسول الله –صلى الله عليه وسلم – لتلك العصابة..

– لتلك العصابة.. وليس لعصابتكم.

– اللّه أعلـم.. ولكنـي أظن أنني وأفراد العصابـة، امتداد لعصابة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم.

لاحظ الأستاذ فصاحة الشيخ صالح وثقافته، فسأله:

– من أين لك هذه الفصاحة ياشيخ صالح؟

قال صالح:

– إمام قريتنا طالب علم مجتهد، وقد درست على يديه كتاب (قطر الندى) ثم بدأ بألفية ابن مالك وشرح ابن عقيل، وقبل أن نتوغّل فيها، جيء بي إلى هذا المعهد الأغرّ..

– هل قرأت شيئاً من كتب الأدب؟

– نعـم ... قرأت كتـاب (نكت الهميان في نكـت العميان) للصلاح الصفـدي، ثم كتاب (الكامـل) للمبرد، و(البيـان والتبيين) للجاحظ، وغيرهـا من الكتب العصريـة، لعلي الجارم، وطـه حسين، والرافعي وباكثير، وسواهم.

– ما شاء اللّه ما شاء اللّه .. وفهمتها؟

قال صالح، وظلٌّ ابتسامة يرتسم على شفتيه القرمزيتين:

- لماذا أقرؤها، إذا كنت لا أفهمها؟

- كم عمرك يا شيخ صالح؟

- أشرفت على عامي الثالث عشر.

- بــارك اللّه فيك يا ولدي.. والآن افتح مصحفك، واقرأ لنا سورة (عبس) بترتيلك الجميل.

قرأ صالح سورة عبس، وتألق الأستاذ في تفسيرها، وما يؤخذ منها من دروس وعبر.. كان يشرح ويفسر، وعيناه على تلميذه صالح، الذي كان يكثــر من الأسئلة حول عبداللّه بن أم مكتوم، كأنه كان يرغب في معرفــة شيء عن حياته، وكان الأستــاذ يجيبه إلى ما يطلب، وكان ما قاله له عن ابن أم مكتوم رضي اللّه عنه:

- اسمه عمرو بن أمّ مكتوم، ولكنه معروف باسم عبداللّه، وهو من بنــي فِهْر، أسلم في مكّة المكرمــة، وكان ثاني من هاجر إلى المدينة بعد مصعب بن عمير، وصار يعلّم الناس القرآن الكريم مع مصعب.

وعندمــا هاجــر النبي الكريــم صلى اللّه عليه وسلــم إلى المدينة، صــار المؤذِّنَ الثاني بعد بلال رضــي اللّه عنه، وكان رسول اللّه يقول لأصحابه الكرام في رمضان:

«إنّ بــلالاً يــؤذّن بليــل، فكلوا واشربــوا حتى تسمعــوا أذان ابن أم مكتوم».

وعندما سأل صالح:

- وماذا عن سبب نزول هذه الآيات في أوائل سورة عبس؟

أجاب الأستاذ:

– أتـى عبدالله بـن أمّ مكتوم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان عنده أحد عظماء قريش، كان النبيّ يدعوه إلى الإسلام، ويطمع فـي إسلامـه، وكان عبدالله ممـن أسلم قديمـاً .. أقبل علـى النبي، وانطلـق لسانـه يسأل النبي عـن بعض أمور دينه، ويلـحّ في السؤال، والنبي مشغول بذلك القرشي المشرك، وتمنى لو يكف ابن أم مكتوم عـن السؤال حتى ينتهي مـن مخاطبة ذلك الرجل، ودعوته، ولكنّ ابن أمِّ مكتـوم كان حريصـاً على أن يجيبه النبي –صلى الله عليه وسلم–، الأمـر الـذي جعل النبي الكريم يعبس في وجهه، ويعرض عنه لحظة، ويقبل نحو الآخر، فأنزل الله هذه الآيات معاتباً رسول الله.

فهتف الطلاب: صلى الله عليه وسلم.

وتابع الأستاذ:

– فكان النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك يكرمه، ويقول له:

(مرحباً بمن عاتبني فيه ربي).

قال الطالب عبدالله:

– مـع أن ابـن أمّ مكتوم أعمى، ولا يرى عبوسـ النبيّ الكريم.. مع ذلـك، يعاتبـه ربُّه؟ أنا تلقيت درساً عظيماً مـن هذه الآيات... تعلمت الـذوق.. الذوق الرفيع في التعامل مـع الآخرين، مهما كانوا ضعفاء، ومهما كنت قوياً وعظيماً.

– وكيف انتهت حياته يا أستاذي الفاضل؟

أجاب الأستاذ:

– رآه أنس بن مالك في معركة القادسية العظيمة، وعليه درع،ومعه راية سوداء يحملها، وقد استشهد في تلك المعركة التاريخية الفاصلة

التـي انتصر فيهـا المسلمون على الفرس انتصاراً أزال دولتهم، وفتح المشرق كله أمام جيوش المسلمين.

فعلّق غسان:

– وسوف يرزقك اللّه الشهادة يا شيخ صالح.

فقال صالح:

– أرجو ذلك.. أرجو ذلك، فليس أعظم من الشهادة في سبيل اللّه تعالى يا صاحبي.

قال غسان ضاحكاً:

– أعنـي الشهادة الشرعية لهـذا المعهد، وليس الشهادة في سبيل اللّه.

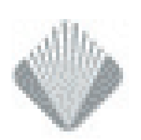
– ولمـاذا لا تدعـو لي أن يرزقنـي اللّه الشهادة فـي سبيله؟ فهي الشهادة الحقيقية، وأما شهادة المعهد وغيرها من الشهادات العلمية، فلا قيمة لها عندي.

قال أحمد:

– كيف يا شيخ صالح، ومداد العلماء يوزن بدماء الشهداء؟

قال صالح:

– أرجـو أن أنـال شرف العلم وشرف الشهـادة في سبيل اللّه، كما نـال ابن أمّ مكتوم شرف صحبة رسول اللّه – صلى اللّه عليه وسلم–، وشرف العلم، وشرف الشهادة في سبيل اللّه تعالى.



الفصل الثالث

مرت الأيام والسِّنون، والشيخ صالح يحقق نجاحاً تلو نجاح... كان دائماً الأول على صفّه.. كان جسمه ينمو نمواً عجيباً، حتى صار فارع الطول، مديد القامة، وكان نظيف اللباس، أنيق الهندام، يصفف شعره بيده، ويلمّع حذاءه، ويكوي ملابسه، ويتعطر، ولا يخرج من المهجع إلا فــي كامل أناقته، وكان يخدم نفسه وأساتذته وزملاءه، تدفعه مروءته وذوقه الرفيع إلى تقديم العون إلى من يعرف ومن لايعرف، حتى غدا عَلَماً في المعهد الشرعي.

وكان لا يغيــب عن الحاج فاتح، ولا ينســى له فضله، وكذلك الأمر بالنسبــة للحاج فاتح.. كان يغدق عليه.. يعطيه مصروفه الشهري في الأول من كل شهر، ويشتري له اللباس الشتويّ، كما يشتري له اللباس الصيفي، ويقول للشيخ صالح ملاطفاً ومخفّفاً:

- سوف أسترد منك ما أدفعه لك..أنا أسجّل كلَّ شيء .. فاطمئن.

فيحمرّ وجه صالح حياء، ويقول للحاج فاتح:

- وأنــا لن أنسى معروفك هذا يــا عمّي، وأرجو من الله القدير أن يقدرني على الوفاء، يا أبا النخوة والكرم.



ذات يوم، زار المدرسة وزير المعارف، وتفقّد الطلاب في صفوفهم، ولاحظ الفتى صالحاً بين الطلاب، فسأل أستاذه:

- هل هذا طالب؟

- قال الأستاذ في ارتباك:

- هذا طالب مستمع.

فنهض صالح وقال:

- عفـواً يا معالي الوزيـر، أنا طالب نظامي كسائـر الطلاب، وأنا الأول علـى صفي... أمضيت ستّ سنين في هذا المعهد الكريم، وأنا الأول عليهم، وفي سائر الموادّ.

اقتـرب الوزيـر ومرافقاه من صالح، ووضع كفّـه على كتفه، وهزّه، ثم قال:

- ما اسمك يا بنيّ؟

- صالـح المزرعـاوي، ويدعونني بالشيخ صالـح منذ كنت صغيراً في قريتي.

سأل الوزير:

- من أي قرية أنت؟

- من قرية (الطيبة)، هل سمعت بها يا معالي الوزير؟

قال الوزير:

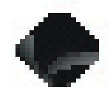
- بل أعرفها جيّداً وأعرف أهلها.

ابتسم صالح ابتسامة عريضة، وهو يقول:

- وأنـا أعرفك يامعالي الوزير.. لقد زرت مزرعتك في قريتنا قبل عشـر سنين، وقد ضايقـك أولاد القرية وهم يلاحقون سيارتك حتى كدت تعود إلى المدينة لولا...

تابع الوزير:

- لولا أن زوجتي رأتك تحيينا بيدك ولسانك.



تابع صالح:

- وعندما رأتني أعمى، نزلت من السيارة مع ابنها الصغير الرقيق، ودسّت في جيبي بعض المال.

قال الوزير:

- فرفضت أن تقبله منها، وأعدته إليها.

قال صالح:

- ولكني تراجعت وأخذته من طفلك الرائع (حسان)

قال الوزير:

- ومـا يزال (حسان) يفخر على أمّه بأنـك رفضتَ هديتها وقبلتَ الهدية منه.

قال صالح:

- ظننتكـم نسيتم هذه الحادثة العابـرة يامعالي الوزير، فقد مرت عليها عشر سنين.

قال الوزير:

بعض الحوادث يا ولدي لايمكنك أن تنساها، مع أنها تبدو صغيرة.. لأنها تترك في النفوس أثراً لا تمحوه الأيام..

قال صالح:

- أرجو لكم كل خير، وأبقاكم الله ذخراً للمروءة والكرم.

فقال أحد المرافقين:

– وللشعب والوطن.

قال صالح:

– وللشعب والوطن.

تقــدّم المرافق الثاني للوزير، ودسَّ فــي جيب صالح بعض النقود، فغضب صالح، وأعادها إليه وهو يقول:

– عفواً، يا أستاذ، أنا لا أقبل صدقة.

تقدّم الأستاذ المدرس وقال:

– لا ياصالــح.. النبــيّ –صلى اللّه عليه وسلــم– كان يقبل الهدية.. خذها من السيد معاون معالي الوزير:

هــز صالح رأسه، وأبــدى أسفه لهذه المقارنة بيــن الصدقة وبين الهدية التي كان يقبلها الرسول صلى اللّه عليه وسلم، ثم قال:

–إذا أحــب معالي الوزيــر أن يخصص لي راتبــاً شهرياً، مهما كان ضئيلاً فإنني أتقبله، وأشكره على ذلك، أمّا الصدقات، فلا أقبلها.

قال الوزير:

– ســوف ننظــر في الأمــر، أمّا الآن، فأرجــو أن تقبل هدية السيد المعاون. وهي ليست صدقة، إنها هدية.

نهض غسان وقال:

– اسمع يا شيخ صالح، إذا لم تأخذها أنت، أخذتها أنا.

فضحك الطلاب وضجّوا، وحاول الأستاذ تهدئتهم، فقال له الوزير:

– دعهم يا فضيلة الشيخ، دعهم.

بعـد أيام دخل الموجـه إلى الصفّ، واصطحب معه الشيخ صالحاً إلى الإدارة، حيث سائق الوزير مع مدير المعهد يتحدثان حول صالح، رحّب السائق بصالح، ثم قال له:

- معالي الوزير يسلّم عليك، ويدعوك إلى الغداء في بيته اليوم.

فوجـئ صالح بهذه الدعوة، ولكـنّ قلبه كان يرقص من الفرح، فما كان يحلم أن يدعوه أحد أساتذته إلى بيته، فكيف بالوزير نفسه؟ لكن ... لمـاذا هـذه الدعوة؟ ماذا وراءها؟ هل هي للعطف عليّ، أم لإكرام العلـم وطـلاب العلم؟ أم أنه قصّ على زوجته ما جرى، فطلبت هي أو أبناؤها أو كلاهما، أن يدعوني إلى الغداء.

لكـنْ.. مـن أنا؟ ومن أكون حتى يفكّر بـي هؤلاء؟ لابد أن في الأمر سراً... صحيح أنني طالب متفوق على زملائي، وربما كنت أذكى منهم جميعـاً، ولكن هذا ليس مسوّغاً لمعالـي الوزير ليدعوني إلى بيته... وفيمـا كان الشيـخ صالـح سارحاً مع خيالـه، ردّه السائق إلى واقعه، عندما أمسك بذراعه، ليسحبه إلى السيارة الفارهة التي تنتظر أمام باب المعهد.

سحب الشيخ صالح يده، وتحرّر من قبضة السائق، وهو يقول:

- دع ذراعي، فأنا أعرف طريقي.

عجـب السائق من هذا التلميـذ الأعمى، كيف يسير بلا عكاز، ولا قائـد يقوده إلى حيـث يريد، وسار إلى جانبه، وهـو ينظر إليه، فرآه يمشـي كأي بصير.. يمشي بثقة، ويتحـدث بثقة، رافعاً رأسه، ناصباً قامته، معتداً بنفسه، حتى لا يستطيع من لا يعرفه أن يميزه من سائر زملائه، خاصة بعد أن يضع نظارته السوداء على عينيه.

في بيت الوزير كان الوزير وابنه حسان في انتظار الضيف، وعندما سمعـا صوت السيـارة، بادرا إلـى الخروج، ليستقبـلاه في الحديقة بلهفة، والوزير يتابع ولده بنظراته.

لقــد بــدا صالح أكبر ممــا عرفه حسان.. طويــلاً، وسيماً، نظيفاً، مرتّباً، تسبقه رائحة عطره، وفرح لوجود النظارة على عينيه، حتى لا يرى عينيه الغائرتين المطبقتين، فيزداد حزنه عليه لهذا التشوه الذي لا يد له فيه، فقد وُلد معه... وُلد هكذا...

جلســ صالح على أريكــة فخمة، وجلس الوزير على يمينه، وحسان علــى يساره، يرحّــب به، وهو يجيب على ترحيبــه بكلمات مقتضبات واثقات.. كانت كقطرات الشهد تخرج من بين شفتيه.

قال الوزير:

– حدّثت حسان عنك، فأصرّ على أن ندعوك إلى الغذاء اليوم.

قال صالح:

– أنا سعيد جداً باهتمامكم بشخصي الضعيف يا معالي الوزير.

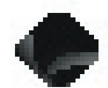
قالت أمُّ حسان:

– بــل نحــن السعداء بــك يا ولــدي.. واللّه منذ رأيتــك قبل عشر سنيــن، وأنا أحنّ إلى لقائك.. ما زالــت كلماتك الحلوة الطفولية ترنّ في أذني... وما زلت مندهشة من قوّة إحساسك، ومن ثقتك بنفسك، ومــن حسن أدبك، وروعة تصرّفك معنا، ومحاولتك تقديم المساعدة لنا، وأنت لا تعرفنا، ونحن لا نعرفك.

– قال الوزير:

– علــى مهلــك على الشيخ صالح يا أمّ حســان، يكاد حياؤه يقضي عليه.

قال صالح في حياء:



- نحن في القرية هكذا يا سيدتي، نخدم من نعرف ومن لانعرف، فكيف إذا كان من نخدمهم مثلكم، في الذوق، والكرم، وحبّ المساكين من أمثالي.

قال الوزير:

- لـن تكون فقيـراً ولا مسكيناً ياشيخ صالح بعـد اليوم، بإذن اللّه وفضله.

- كيف؟

- سـوف نخصص لك راتبـاً شهرياً يعينك على حياتك في المعهد الشرعي.

- وبعد المعهد الشرعي؟

- تدخل الجامعة إن شاء اللّه، وسوف يزداد راتبك.

قال صالح في حياء جمّ:

- بارك اللّه فيك يا معالي الوزير.

- قال الوزير:

- ولديّ مفاجأة سارّة لك.. تعال معي..

أخـذ الوزير بيد صالح، وتقدّم به بضع خطوات، ثم وضع يده على صندوق كرتوني، وقال له:

- هذه أحدث آلة كاتبة على طريقة برايل.. إنها هدية لك.

قال صالح:

– كـم أنــا سعيد بكم يــا معالي الوزير، فقد قــرأت في مجلتنا عن ظهور آلة كاتبة بمواصفات عالية اسمها (بيركنز) دعوت في سرّي أن يرزقني اللّه مثلها.

قالت أمّ حسان:

– واستجاب اللّه دعاءك يا ولدي.

وقال حسان:

– ليتك دعوت بما هو أكبر منها.

فابتسم صالح ابتسامة عريضة، وقال:

– طموحاتــي كثيــرة، وكبيرة، والناس يقولــون: العين بصيرة واليد قصيرة، أما أنا..

فقاطعه الوزير:

– لا تكمل يا ولدي. نحن عيناك، ونحن يداك، فلا تبتئس.

قال صالح، وقد فرّت دمعات من عينيه المطفأتين:

– قالــت لــي أمّي مــرّة: إذا رأيت ليلة القدر، فســوف أدعو اللّه أن يرزقك عينين جميلتين.. ويبدو لي أنها ليلة القدر، ودعتْ لي.

قالت أم حسان:

– ما رأيكم في زيارة أم صالح؟

قال صالح:

– ولكنها في القرية.

قالت أم حسان:

- نزورها، ثم نذهب جميعاً إلى المزرعة.. اتفقنا؟

قال الوزير وابنه:

- اتفقنا...

وقال صالح في تردّد:

- أهلاً بكم، وإن كان المقام لا يسمح.

قال الوزير:

- أيّ مقام يا شيخ صالح.. نحن نعتزّ بك.. وسوف يكون لك مستقبل رائع إن شاء اللّه.

قالت أم حسان:

- ما رأيكم في استكمال الحديث على المائدة؟ فالطعام جاهز.

وعلى المائدة كان صالح يأكل بذوق رفيع، وحسب الأصول المتَّبعة في الأسر الراقية.. كان يستخدم الشوكة والسكين بمهارة، وهو ما لفت أنظارهم إليه.. كانت تُقدَّم له ألوان الطعام، فيتناول منها القليل، ولم يكن مضطرباً أو خجلاً أو خائفاً من أن يرتكب ما يسيء إليه أثناء الطعام. وكان تناوله للفواكه في منتهى الذوق.

قالت أمّ حسان في سرّها:

«ما هذا الصبيّ؟ يبدو أكبر من سنّه، وأنه ينحدر من أسرة عريقة، من سكان القصور، وليس من أسرة فقيرة.. ما أفهمَه.. ما أرفعَ ذوقه.. يا حسرة عليه.. ليته كان بصيراً».

وجاء الشاي، تناول كأسه، ووضعه أمامه دون أن يُحْدث أي صوت، ثم حرك السُّكر بالملعقة بهدوء، ثم رشف رشفات منه دون أن يصدر عن شربــه أي صوت.. فازداد إعجاب الأسرة الراقية بحسن تصرّفه على المائدة، وفي تناول الفاكهة، وشرب الشاي.

سأل الوزير:

–ما هي طموحاتك يا شيخ صالح؟

ابتسم صالح وقال:

– دعك منها ياسيّدي الوزير، فهي كثيرة، ومتعبة.

– مثل ماذا؟

– يعني .. أنا أطمح أن أكمل دراستي العالية.

فقالت أم حسان:

– وتصبح دكتوراً قدّ الدنيا.

فقال صالح:

– أو أكثر!

فضحك الجميع بصوت عال، إلا صالحاً، فقد تبسّم ضاحكاً، دون أن يُسْمَع له صوت.

سأل الوزير:

– ثم ماذا؟

أجاب صالح:

– قريتي فقيرة، وأكثر أهلها بائسون، أمّيون.. أتمنى أن تكون فيها مدرسة حتى يتعلم أطفالها فيها، ومدرسة ليلية يتعلم فيها الكبار، لنقضي على الأميّة.

قال الوزير:

– سوف نبني فيها مدرسة ابتدائية للصغار، ولكن المدرسة الليلية مشكلة، تحتاج إلى من يرعاها.

قال صالح بفرح:

– معلم المدرسة يدرّس الكبار في المساء، لقاء راتب أو تعويض مناسب نجمعه من أهل القرية، وسوف يساعده إمام المسجد.. ما رأيك يا معالي الوزير؟

قال الوزير بفرح:

– لك هذا أيها الفتى النبيل... ثم ماذا؟

قال:

– قرب معهدنا دكان صغير، لرجل أعمى، يصنع كراسي قش صغيرة... ليتني أستطيع أن أفتح دكاناً مثله في قريتي.

سأل الوزير:

– هل في قريتك...؟

فأكمل صالح:

– في قريتي أربعة عميان كبار، لا عمل لهم، ولهم أسر وعائلات، ولو تعلّموا صناعة كراسي القشّ، لكان لهم دخلٌ يُنفقون منه على عائلاتهم.

قال الوزير:

– الأمـر بسيط .. عندما نزور القرية، نشتري أرضاً، ونعمر عليها دكانـاً، ونطلب من الرجل الكفيف الذي يصنع الكراسي هنا، أن يقيم فـي القرية أياماً، يعلّم فيها أولئك الأكفاء صناعة الكراسي.. وسوف نشتـري لهم ما يلزمهـم من عدة، ومن قش وخشـب وسواها إن شاء اللّٰه تعالى.

قال صالح في فرح:

– وسوف أسافـر إلى القرية كل خميس، لأعلّم المكفوفين القراءة والكتابة.

قال الوزير:

– وسوف نشتري لهم كل ما يلزم لتعليمهم إن شاء اللّٰه تعالى.

بلغ التأثر مداه في نفس الشيخ صالح، وظهر الانفعال على وجهه، ثـم رفع يديه إلى السماء، وابتهل إلى اللّٰه بهذا الدعاء الذي خرج من صميم قلبه. قال:

– يا ربِّ... أنت العليم بحالي، أنا العبد الفقير القليل الضعيف..

يـا ربِّ.. أنت تعلـم أني ما طلبت شيئاً لنفسي، وكلّ ما طلبتُه لأهل قريتي المساكين، ولأقراني من المكفوفين البائسين.

ياربِّ .. أنت الذي هيأت لعبدك الأعمى صالح هذا الرجل الصالح، هـذا الوزيـر الرائع الـذي أغدق عليّ وعلـى أهل قريتي مـا أنت به عليم.. اللهم فاجزه عنّا كلَّ خير.. متِّعه وأهله وكل من يحبّ، بالصحة والعافية، وأغدق عليه أضعاف أضعاف ما أغدق علينا..

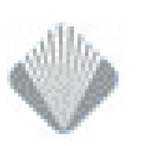
اللهمّ أكرمه كما أكرمني، بل أكثر.



اللهمّ زده من المال الحلال، فقد قال نبيك وحبيبنا صلى اللّٰه عليه وسلم: «نعم المال الصالح للرجل الصالح» وأشهد أنه من الصالحين.

اللهمّ ارفع شأنه عندك وعند الناس.. يا أرحم الراحمين... يا أكرم الأكرمين.. يا خير مسؤول..

وتهدّج صوت صالح، فاختنقت الكلمات، وأفصحت الدموع عما يجول في نفس هذا الفتى الذي يحبّ الخير لإخوانه وأهل قريته وللناس، كما يحبّه لنفسه.



الفصل الرابع

صبيحة يوم الجمعة، توجّهت سيارتان فارهتان إلى قرية (الطيبة) في إحداهما كان الوزير وأهله، وفي الثانية كان الحاج فاتح وابنه فؤاد، وصالح.

كان الحاج فاتح وولده والشيخ صالح قد وقفوا في ساحة القرية، لاستقبال الوزير الذي ترجّل من سيارته، فأسرعوا نحوه مرحّبين.

حمل سائق الوزير الهدايا التي جاء بها الوزير إلى أسرة صالح، وسار خلف الوزير وصحبه، وبعد أن وضعها في منزل أبي صالح، عاد إلى السيارة ليتابع طريقه إلى المزرعة القريبة من القرية مع الأسرة، وبقي الوزير مع أصحابه.

رحّب أبو صالح بالضيوف أجمل ترحيب، وكان التأثر بادياً في كلمته وعلى تقاسيم وجهه المغضَّن، ثم توجّه إلى الحاج فاتح وقال:

- ياحاج فاتح.. ما كل هذه الهدايا؟

فسارع الحاج فاتح إلى القول:

- هذه هدايا معالي الوزير يا أبا صالح.

عندها عرف أبو صالح أن الرجل الغريب وزير، وليس أخَ الحاج فاتح، فأقبل عليه مرحّباً من جديد، وقد أشرق وجهه المتعب، وضحكت تقاسيمه التي زادت الأيام من قساوتها.

- شكراً لكم يا معالي الوزير... كثّرتم الخير كثّر الله خيراتكم.

قال الوزير في حياء:

-عفواً يا أبا صالح... أشياء بسيطة أرجو أن تقبلوها.

التفت أبو صالح إلى ولده وقال:

– ما كان ينبغي أن تسمح لمعالي الوزير أن يكلف نفسه كل هذا.

قال صالح في حياء:

– ومن أكون أنا – يا أبي – حتى أسمح أو لا أسمح لمعالي الوزير؟ والله لـو حمل كل ما فـي أسواق المدينة إلى هنا، لما تجرأت بالتفوّه بكلمة.

قال أبو صالح:

– هذا صحيح يا ولدي.. ولكنْ..

قاطعه الوزير:

– دعنـا مـن (لكنْ) يا أبا صالح، واطلب لنا فنجاناً من القهوة، فأنا لم أشرب قهوة الصباح بعد.. أحببت أن نشربها معاً.

– وسوف تشرب أطيب قهوة، من أطيب يد... من يد الشيخ صالح يا معالي الوزير.

التفت الوزير إلى صالح، فرآه ينهض مبتسماً وهو يقول:

– عمّـي الحـاج فاتـح يحبّ قهوتـي يا معالـي الوزيـر، وأرجو أن تعجبك.

ثـم سار باتجاه المطبخ، وسار أبوه بضيوفـه إلى غرفة متواضعة، ليس فيها كرسيّ، ولا منضدة..

جلسـوا علـى الطرحات النظيفـة المفروشة فـوق حصير نظيف، وأسندوا ظهورهم إلى وسائد نظيفة أيضاً.

قال أبو صالح في خجل:



– لا تؤاخذونـا يا معالي الوزير، فنحن ناس بسطاء، فقراء، ولكننا نعجبكم إن شاء اللّه.

قال الوزير:

– فيكم البركة يا أبا صالح.

وقال الحاج فاتح:

– الفقـر ليـس عيباً يا أبا صالـح.. لقد بذلتَ مـا تستطيع، ولكن قسمتـك هكـذا.. وأنا أشهد أمام اللّه وأمام كل الناس، أنك لم تقصر في استصلاح أرضك، ولكن المحل ضرب المنطقة كلها.

قال أبو صالح:

– واللّه يـا صديقـي ياحاج فاتح، كنـت أعمل أنـا وزوجتي وبناتي وابني هذا الكفيف، ليل نهار، حتى سمّانا إمام الجامع عشاق الأرض، ولكـن.. كما قلـت: هذه هي قسمتنا، وهذا هـو رزقنا الذي كتبه اللّه لنا.

ملأ صالح باب الغرفة وهو يلج، حاملاً صينية القهوة، وعليها ثلاثة فناجين من القهوة، وكأسان من الشاي، وسار حتى وقف أمام الوزير، وقال له:

– أهلاً بكم يا معالي الوزير في هذا البيت المتواضع.. تفضّلوا.

ابتسم الوزير ابتسامة عريضة وهو يقول:

– هل لنا الشاي أو القهوة؟

– كلهـا لكـم يا معالـي الوزير. ولكنّـي رأيت أن أشـرب الشاي أنا وصديقي فؤاد، بينما أنتم، يا معالي الوزير، تشربون القهوة.

التفت الحاج فاتح إلى ولده فؤاد وسأله:

- هل أنت طلبت الشاي يافؤاد؟

أجاب فؤاد:

- لا يا أبي.

فالتفت إلى أبي صالح وقال له:

- بارك اللّه لك في هذا الفتى النجيب الشيخ صالح يا أبا صالح

ردّ أبو صالح:

- إنه ولدكم، وتربيتكم يا حاج فاتح.

قال الشيخ صالح:

- إذا سمحتـم لي يا معالي الوزير، ويـا عمي الحاج فاتح، ويا أبي الحنون.. سوف نفطر بعد قليل.

قال الوزير:

- لا.. دعونـا الآن مـن الفطـور وغيـره، نحن جئنا لمهمّـة معيّنة، وأرغب في إنجازها اليوم.

سأل أبو صالح:

- نحن تحت أمرك يا معالي الوزير.

قال الحاج فاتح:

- فهمت من الشيخ صالح، في الطريق،أن معاليكم سوف تشترون أرضاً لبناء مدرسة عليها، وإلى جانبها دكان لتعليم المكفوفين هنا في القرية.

قال صالح:

- والقرى المجاورة يا عمي.

سأل أبو صالح:

- ماذا تعلمونهم؟

قال صالح:

في الليل نعلمهم كما أتعلم أنا، وفي النهار يتعلمون كيفية عمل كراسي القش، ثم كراسي الخيزران، وتصنيع المناضد الخشبية البسيطة.

سأل أبو صالح:

- ومن سيعلمهم؟

قال صالح:

- سوف نأتي.. عفواً... سوف يأمر معالي الوزير بجلب من يعلّمهم هذا، أما أنا العبد الفقير، فسوف أعلّمهم القراءة والكتابة على طريقة برايل.. كما أكتب الآن وأقرأ.

سكت صالح لحظة، ثم قال:

- ما رأيكم يامعالي الوزير، ويا عمي الحاج، أن نستدعي إمام المسجد؟ فهو عامل متواضع، وذو عقل راجح، ويمكننا أن نستفيد من رأيه وخبرته.

قال الوزير:

- استدعه، فأربعة عقول خير من ثلاثة.

نهض صالح، ووقف في الباب، ونادى أخاه الصغير:

- أحمد.. يا أحمد..

- نعم يا شيخ صالح.

- اذهب، بسرعة إلى الإمام، وادعه إلينا.

- حاضر.

أطلق أحمد ساقيه للريح، متوجّهاً إلى بيت الإمام، وعاد صالح إلى مجلسه بتؤدة وهدوء.

تنحنح الحاج فاتح الذي كان يجلس باحترام أمام الوزير، ثم قال:

- لي طلب صغير عندكم يا معالي الوزير.

قال الوزير:

- تفضّلْ يا حاج فاتح.

قال الحاج فاتح:

- أرجو أن نتقاسم الأجر.

سأل الوزير:

- كيف؟ بل ماذا تعني باقتسام الأجر؟

قال الحاج فاتح بشيء من الجرأة الممزوجة بالحياء:

- أنــا أشتــري الأرضــ، وأقيــم عليها البنــاء.. لمدرســة، ولورشة الأكفّــاء، ومعاليكم تؤثثون المدرسة والورشة حسب الأصول وتؤمنون المعلميــن، والشيــخ صالح يتعاون مــع الإمام لإنجاح هــذا المشروع الحيوي العظيم.

قال أبو صالح:

- وأنا طلعت من المولد بلا حمص.

ابتسم الجميع لهذه النكتة، ثم قال الحاج فاتح:

- أنــت، يــا أبا صالح، سوف ترعى الجميــع، وتؤمن لهم طلباتهم.. اتفقنا؟

قال أبو صالح في تنهّد:

- اتفقنا .. فالعين بصيرة، واليد قصيرة، وليتني أستطيع أن أقدّم كما تنوون أن تقدّموا.

قال الوزير:

- مــا دمــت ذكرت النية، فنيّة المرء خير من عمله، وما دمت تنوي أن تقدّم بحقّ ولا تستطيع، فكأنك قدّمت.

وقال الحاج فاتح:

- هــل تظــن - يا أبا صالح - أنّ عملك الــذي ستنهض به أقلّ من أعمالنا؟

قال أبو صالح:

- سوف أكون خادماً أميناً لهذا المشروع، وأرجو أن يأجرني الله عليه.



التفت الحاج فاتح إلى الوزير وسأل:

- هل اتفقنا يا معالي الوزير؟

قال الوزير:

- ولكن هذا مرهق لك.. فقيمة الأرض، وبناء المدرسة والورشة ستكون عليك عالية.. مكلفة

قال الحاج فاتح:

- تبقى رواتب الإمام، وأبي صالح، والشيخ صالح، ومصروفات أخرى.

قال أبو صالح:

- أنا وولدي صالح لا نريد أجراً على عملنا.. أجرنا على اللّه تعالي. أما الإمام..

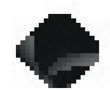
وقبل أن يكمل أبو صالح كلامه، قاطعه صوت الإمام الذي وقف بالباب:

- فأجره على اللّه يا أبا صالح، أليس كذلك ياسادة؟ هذا بعد السلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته.

حاول الجالسون القيام لتحية الإمام، ولكنّ الإمام أقسم ألا يقوم أحد، وأسرع إليهم، وصافحهم واحداً بعد الآخر، ثم قال:

- الغداء عندنا اليوم إن شاء اللّه.

قال الوزير:



- الغداء جاهز في المزرعة، وسوف ننتقل إليها بعد صلاة الجمعة، لنتغدى، ونضع الخطوات العملية لمشروع الشيخ صالح.

نظر الإمام إلى صالح في فرح، وقال:

- هل هو مشروعك الذي حدثتني عنه في السنة الماضية، ياشيخ صالح؟

أجاب صالح بفرح:

- أجل يا شيخ محمد .. أجل.. عرضته على الوزير فوافق، ولما علم به عمي الحاج فاتح فرح به، ودعا اللّٰه أن يوفقه للمساهمة فيه.

قال الإمام:

«يقول الناس المبصرون: العين بصيرة، واليد قصيرة... أمّا أنا، فلا عين ولا يد».

قال الوزير:

لا يا شيخ صالح.. فقد عوضك اللّٰه عنهما، فبصيرتك يقظة، متوهّجة، وقلبك وعقلك يهديانك إلى فعل الخير.. الخير لأهل قريتك، وللناس جميعاً.

قال صالح في حياء وابتهال، وقد رفع وجهه إلى السماء:

- الحمد للّٰه الذي هيأكم لتنفيذ هذا المشروع يا معالي الوزير، وياعمي الحاج فاتح.. وأرجو من اللّٰه الوهاب، أن يهبكم ما تستطيعون به خدمة الناس، والتخفيف من آلام المعذبين.

قال الإمام:

- كان الشيخ صالح يقول: بعد أن يشرح لي مشروعه:

«يـا شيخ محمـد.. أنا أعمى، ولا أدرك، ولا أعـرف الألوان، ولكن أعـرف أن الورد جميل المنظـر عندكم، ومحبب لكم، وهذا المشروع هـو الحلمٍ الوردي الـذي أحلم به، وسوف أسعى إلـى تنفيذه، عندما أكون قادراً على تحقيقه».

قال أبو صالح هو يستعبر:

- الحمـد للّه الـذي رزقنـي هـذا الشاب الـذي يفكـر بالفقراء و المساكين، وينسى نفسه.. يفكّر بأمه وأبيه وأخيه وأخواته، وبجيرانه وزملائه وأقربائه، ويقدّم لهم القليل الذي في يده أو في جيبه، ويحرم نفسه ما يحبّ.

نظر الإمام في ساعته، ثم قال:

- كاد المؤذن يضع كفّه على أذنه.

سأل الشيخ صالح:

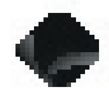
- ما موضوع خطبتك اليوم يا شيخ محمد؟

فصاح الشيخ محمد بعفوية:

وجدتُهـا.. الشيـخ صالـح يخطـب خطبـة الجمعة اليـوم، ويكون مشروعه موضوع الخطبة، ما رأيكم دام فضلكم؟

أمّـن الجميع وأثنوا على هـذا الاقتراح، ثم هبّ الإمام فهبوا معه، وانطلقـوا إلـى المسجـد الذي لا يبعـد عنهم إلا بضـع عشرات من الخطوات.

بعد صلاة الجمعة، أقبل الناس على شيخهم الشاب صالح يهنئونه علـى فصاحته، وعلى مشروعه معاً، وأبـدى بعض الموسرين رغبتهم فـي المشاركـة بهذا المشـروع الممتـاز، كما أبدى بعضـ الفلاحين والعمال استعدادهم للمشاركة الطوعية في العمل والبناء.



وفيمــا هم أمام بــاب المسجد، أقبل عليهم فتى فــي عمر صالح، وسلّم عليهم، ثم قال:

– أرسلتني أمّي لأبلّغكم أنها تتبرع لمشروع الشيخ صالح بأيّ قطعة أرض تختارونها لإقامة المشــروع عليها ..عندكم الساحة القريبة من بيتكـم يا شيخ صالــح، وعندكم أرض الحاكورة غربي القرية، وعندكم هذه الأرض التي تقفون عليها ... اختاروا أيها شئتم، حتى تتنازل لكم عنها.

نظر الحاضرون بعضهم في وجوه بعض، ثم قال الشيخ صالح:

– بــارك اللّه فيــك ياعليّ وبارك فــي مالك، وســوف نبلّغكم قرار اللجنة المشكلة برئاسة معالي الوزير.

وقال أبو معن، أحد وجهاء القرية:

– ما رأيكم، ياجماعة، أن تتكرموا وتتفضلوا إلى دارنا، لنناقش هذا الأمر؟

وثنى وجيه آخر على رأي أبي معن، وقال:

–لا بدّ من جلسة مطوّلة.. فحتى هذا المشروع المهم، لا بدّ من أن تكون له أوقاف، وأول وقف منّي، هو طلعة الزيتون تلك.

وقال آخر:

– وثانــي وقف مني.. أرضـ السماقات.. إنها عشــرة دونمات من أطيب أراضي القرية.

قال الوزير المأخوذ بما يجري في هذه القرية الفقيرة:

– اسمعــوا ياجماعة.. أنتــم جميعاً مدعوون عندي على الغداء في المزرعــة، معنا سيارتان تتسعان لعشــرة أشخاص.. والمزرعة قريبة

وإذا لـم تتسـع السيارتان، فسوف تعودان لتحملا مـن شاء أن يتكرم علينا، ويكرمنا بالغداء معنا، ومشاركتنا الرأي في هذا المشروع الذي سيُحي موات هذه القرية، ويبث فيها الحياة والحركة، لتسابق المدينة والبلدة، وليس القرى.. هيّا بنا إلى السيارة.

وفـي المزرعـة دبّ النشـاط، وفيمـا كان العاملون فيهـا يذبحون الدجـاج، ويطبخـون، كان أصحاب المشـروع يناقشونه مع ثلاثة من وجهاء القرية، وقد انتهى الحوار إلى تسميته (مركز الأبرار) وتشكيل لجنة من أبناء القرية لمتابعة المشروع، يتابع كل واحد منهم جانباً منه.

قال الوزير:

- الإمام مسؤول عن أوقاف المشروع، واكتتاب التلاميذ.

والحاج مصطفى مسؤول عن تأمين العمال والبنائين.

وأبو معن أمين للصندوق.

وأبو صالح لتأمين ما يحتاجه المشروع

وأنا خادم الجميع.

فانبرى الشيخ محمد يقول:

- ومعالي الوزير هو المرجع لنا جميعاً.

أعطى الوزير أرقام هواتفه لهم، ليتصلوا به عند الحاجة، من أجل تيسير الأمور.

وتعهّـد الحاج فاتح بجمـع تبرعات سخيّة من زملائه التجار، وقد وقـف للمشـروع كرم عنـب وتين وزيتون وقـدّم مبلغاً كبيـراً من أجل الشروع بالعمل.

انتبه الوزير إلى سكوت صالح، فنظر إليه، وإذا دموعه تغسل خديه، وتندي الشعرات التي نبتت طرية ناعمة على خديه و ذقنه التي خلق الله في وسطها غمازة حلوة.. فسأله الوزير عمّا به، عمّا يبكيه، فأجابه الإمام بصوت باك، وهو يضمّ صالحاً إليه:

- إنها دموع الفرح يا مولاي.. الشيخ صالح يعيش أسعد لحظات عمره الآن، وهو يرى بعيني عقله وقلبه، ويسمع بآذانه هذه البدايات الطيبة، وهذا التوفيق الرباني بارك الله فيكم.

حاول صالح كتم فرحه، ولكنه لم يستطع، فقد انفجر في نشيج كالنشيد، وجسمه يختلج مع دفقات عاطفته الجياشة، خالطه تهليل وتكبير وتسبيح من الحاضرين، حتى هدأ الشيخ صالح، فهدؤوا معه.

في هذه اللحظات كان السائق يقف ذاهلاً مما يرى، وحائراً فيما يفعل، فلما هدأ الناس، وصفا الجوّ حتى غدا شفافاً كسحابة من عبير، قال:

- الطعام جاهز يا معالي الوزير.

نهض الوزير وهو يدعوهم إلى المائدة:

- هيّا ياجماعة.. تفضل يا شيخ صالح، يا بركة..

نهض الجميع وتقدم الشيخ صالح على استحياء، وهو يقول:

- الامتثال خير من الأدب، الامتثال خير من الأدب.

ولحق به الآخرون، إلى حيث المائدة العامرة بأطايب الطعام، تحت دالية ظليلة، تدلت عناقيدها كالقناديل، تحف بها أوراق ناضرة، إلى الجمع المبارك ناظرة، كأنما ترحّب بهم وبما يحملون من قلوب كبيرة، وعقول نيرة، يحدوهم الأمل في رفع سوية القرية

والقرى المجاورة، بانتشال أبنائها من وهدات الجهل والفقر والأمراض الحسيّة والمعنوية.

تابع الحاضرون حوارهم على المائدة، قال الحاج فاتح:

– بعد كل الذي سمعته يا شيخ صالح، هل تستطيع أن تصف لنا بناء مركز الأبرار، ليهتدي المهندس المعماري في تصميمه؟

ابتسم صالح ابتسامة عريضة وقال:

– كما ترونني أراه.. بناء من ثلاثة أدوار.. الدور السفلي للمؤونة والخدمات كافة.. مستودع كبير، مقسم إلى أقسام، قسم كبير للمدرسة وحاجات التلاميذ، وقسم لورشة المكفوفين.

– هل ستكون الورشة مع المدرسة؟

– لا .. أعني لما تتطلبه الورشة من دف، وقش، وقطع غيار، ومسامير، وغراء، وما سوى ذلك. أما الورشة، فستكون ملحقة بالبناء.. خارج البناء، ومصممة بشكل لايؤثر على التلاميذ أثناء الدروس.

– عظيم .. ثم ماذا؟

قال الشيخ صالح.

– وستكون الحمامات في الدور السفلي، ومصممة بشكل لايؤذي الطلاب بالروائح وسواها.. للاستحمام، والوضوء، والخلاء.

– جيد.

– وفي الدور الأرضي تكون الصفوف، والإدارة، وغرفة المعلمين.

قال الحاج فاتح الذي رفع رأسه، وتوقف عن الكتابة.

- نعم يا شيخ صالح..

سأل الشيخ صالح، وقد أحس بأن الحاج فاتحاً يكتب:

- هل تكتب ما أقول ياعمي الحاج؟

- طبعاً أكتبه.. وإلا.. فكيف أنقله إلى المكتب الهندسي؟

قال الشيخ صالح في حياء:

- عفـواً يا عمي.. أنا أتكلم بناء علـى أمرك، وإلا.. فمن أكون إلى جانب المهندسين؟

قال الوزير:

- تابع يا ولدي، فأنت تصمم بعقلك وبصيرتك.

فتابع الشيخ صالح:

- وهذه الصفوف تستخدم في النهار للتلاميذ الصغار، وفي الليل للأميين الكبار، وللمكفوفين الذين يعملون في النهار، وعندما آتي أيام العطل، ويومي الخميس والجمعة، أعلّمهم طريقة برايل إن شاء اللّه.

قال الجميع:

- إن شاء اللّه.

وقال الوزير:

- يبـدو أننـا تآمرنـا عليك يـا شيخ صالـح، فنحن نـأكل ونستمع ونستمتع، وأنت تتكلم ولا تأكل.

قال صالح:

– واللّه إن طعامكم شفاء للأجسام، يا معالي الوزير، ولكن اهتمامكم بمركز الأبرار غذاء وشفاء للروح.. وأنا أقدّم غذاء العقل والنفس والروح على غذاء الأجسام.

قال الحاج فاتح:

– بارك اللّه فيك يا ولدي يا شيخ صالح.. والدور العلوي .. ماذا تفعل به؟

قال صالح:

– ينام فيه التلاميذ الغرباء القادمون من القرى البعيدة، والتلاميذ الفقراء من أهل قريتنا والقرى القريبة، الذين لايجدون الغذاء، والكهرباء، والماء النظيف الذي سيجدونه هنا في البئر الإرتوازية التي سوف نحفرها بمشيئة اللّه، ثم بجهودكم المبرورة.

قال الحاج فاتح:

– إذن نحتاج إلى مطبخ ومطعم.

قال صالح:

– هذا صحيح وسيكونان داخل السور المحيط بالمركز، منفصلين عن البناء الرئيس.

هتف بعض الحاضرين وهم على المائدة يأكلون ويسمعون:

– اللّه أكبر.. اللّه أكبر.

وقال الإمام الشيخ محمد:

– من أنبأك هذا ياشيخ صالح؟

أجاب صالح على الفور:

– نبأني العليم الخبير.

قال الإمام:

– صـــدق اللّه العظيم الذي أعطاك هــذا الفهم وهذا الذكاء وهذا العلم يا شيخ صالح.

فقال أبو صالح:

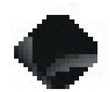
– عندمــا ولد صالح أعمى، بكينا أنــا وأمه، لما يمكن أن يلقاه في حياتــه، ولكننا كنــا نلحظ عليه حركات تختلف عــن حركات الأطفال الآخرين.. كان ينتبه لكل حركة مهما كانت صغيرة كان يستوعب أكثر من إخوته المبصرين، ظهرت أسنانه وهو في الشهر الخامس، ومشى وهو في الشهر السابع، وكانت أمه ترقيه.. تقرأ الفاتحة والمعوذتين وتنفــخ عليه، وتدعو لــه أن يمنعه اللّه من الحســد والحاسدين، ومن النفاثات في العقــد، ومن أصحاب العيون الصائبة، وفي الليل، كانت تقــوم للّه وتصلي وتدعو له بقلب محــروق.. ولكن اللّه عوضنا بفهمه وذكائه وذوقه عن عينيه.

والتقط أبو صالح دمعة فرت من عينه، فقال الوزير:

– احمــد اللّه يا أبا صالح علــى ما رزقك، فواللّه إنه خير من كثير من المبصرين، ولولا أن الرسول الكريم صلى اللّه عليه وسلم نهانا أن نمــدح أحداً بحضوره لحكيت لكم بعضــ ما سمعته من مدير المعهد الشرعي ومدرسيه.

قال الإمام:

– هل نخرجه يا مولاي؟



فضحك الجميع، وقال صالح:

– تريد أن تحرمني من هذه الطيبات يا إمام مسجد الطيبة؟

قال الإمام:

– نعم .. حتى لا يحرمنا معالي الوزير من حكاياتك اللطيفة ياشيخ صالح.

عندها تحرك فؤاد الذي كان يجلس بجانب الشيخ صالح، يأكل ولا يتكلم ولا يشارك في الحوار، تأدباً مع الكبار، كما كان يفعل صالح.. تنحنح فؤاد وقال:

– هل تسمحون لي ياسادة أن أتكلم؟

فرحب الجميع به، ودعوه إلى الكلام، فقال:

– كنت في منتهى السعادة وأنا أستمع إليكم.. والله إني لسعيد بإطرائكم صديقي الشيخ صالح.. أنا زميله في الصف، ولكن خامل الذكر.

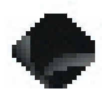
قاطعه صالح:

لا يا شيخ فؤاد.. لست كذلك.

ضحك فؤاد وقال:

– هذه أول مرة أسمع من يناديني: الشيخ فؤاد، أليس كذلك ياشيخ صالح؟

وعندما لم يجب الشيخ صالح، تابع فؤاد:



– قـل: بلى يا صديقي فـؤاد، فشتان ما بيني وبينك.. أنا – الشيخ صالح – الأول في الصف الذي أكون فيه، وأنت – يا فؤاد – وزملاؤك تأتون بعدي بكثير.

حاول صالح مقاطعة فؤاد، فقال فؤاد:

– ليس من عادتك، يا صديقي، مقاطعة أحد.. هـذا ذوق رفيع تعلمناه منك.

– أستغفر اللّه.

– فلماذا تقاطعني الآن، وأنا لم أقاطعك طوال هذا اليوم؟

قال صالح في حياء شديد:

– بل منك، يا صديقي فؤاد، تعلمت الكثير.. تعلمت منك الذوق في الكلام، وفي معاشرة الأنام، وتعلمت الذوق في الجلوس والقيام، وتعلمت منك الذوق في الشراب والطعام، وتعلمت الذوق منك في أناقة الهندام.. فهل تنكر هذا يا فؤاد؟

سكت فؤاد مُحْرجاً، فتابع صالح:

– صحيح أنا متفوق على زملائي في الدراسة، ولكنهم، أو بالأحرى، لكن بعضهم، و فؤاد من هذا البعض، خير منّي في كثير من المزايا.

وعندما أحس صالح أن فؤاد قد يقاطعه قال له:

– أرجو ألاّ تقاطعني يا صديقي.. فمنك تعلمت الكرم.. ومنك تعلمت الإيثار، ومنك تعلمت الشجاعة الأدبية.. فأنت الجريء وأنت الشجاع.. وسوف أذكر حادثة واحدة لتقيسوا عليها..

قال الحاج فاتح:

– نعـم يـا ولدي يا شيخ صالح.. تكلّمْ.. فأنـا أحبُّ أن أعرف شيئاً عـن ولـدي فؤاد الذي يلـزم الصمت، ولا يحدثنا بمـا يجري معه في المعهد.

قال صالح:

– على أن تستمروا في الطعام.. كلوا عنكم وعني، فوالله ما شممت روائح ذكية كهذه التي تنطلق من هذه المائدة.

سأل الوزير:

– وأنت يا شيخ صالح.. متى تأكل؟

– بعد أن أفرغ من رواية هذه الحادثة إن شاء الله.

قال فؤاد:

– ألا يمكن إرجاؤها يا شيخ صالح؟ أرجوك.

قال صالح:

– بل أنا أرجو منك أن تدعني وشأني، حتى أخفف عن نفسي بعض ما أثقلتموها به اليوم.

قال الإمام:

– تفضل ياشيخ صالح، وأوجز، فقد برد الطعام أو كاد.

قال صالح:

كما تحبّون..

فقال فؤاد في انفعال:



- إذن.. دعوني أخرج إلى الهواء الطلق، خارج هذه المزرعة.

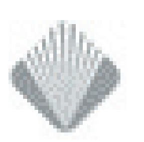
قال صالح:

- لا يا صديقي.. لا أحبّ إحراجك ولا إخراجك.. سألزم الصمت، وأتناول طعامي، قبل أن يبرد، كما قال شيخي الإمام.

قال الإمام:

- نتـرك الشيـخ صالحـاً ليـأكل، ونحن نتابـع حديثنا عـن مركز الأبرار.

وهكـذا أنقذ الشيخ محمد الموقف، فامتدت يد الشيخ صالح إلى الطعـام، وكان صديقـه فؤاد يساعده في تقديم ما يحب منه في حب وذوق، فيما كان الآخرون يتحاورون في الخطوات العملية للمشروع.



الفصل الخامس

دارت الأيــام، والعمل في مركز الأبرار على قدم وساق، فقد كثرت التبرعات له من التجار، ومن نسائهم اللواتي قدّمن الكثير من حليهن ومدخراتهــن له، ومن أسرة الوزير، وأســرة الحاج فاتح، والأسر التي تمكن أعضاء اللجنة من الاتصال بها.

وكان صالــح يغــدو ويروح إلى القرية، ويحث علــى العمل والإنجاز بإتقان، ويكرر على مسامعهم قول رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم:

«إن اللّه يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه».

حتــى خشي على دراستــه، فقد كان في الصــف النهائى للمرحلة الثانويــة، ولكنــه تخطى الامتحان بتفــوق، وقرر أن ينتســب إلى كلية الشريعة.

وبهــذه المناسبة، زاره الوزير فــي المعهد الشرعي، وقدّم له هدية كان اشتراهــا مــن باريس، هي (العصــا البيضاء) التــي تعمل بأشعة الليزر التي تصدر عنها، لتنبه الكفيف إلى العوائق والعقبات التي قد تعترض طريقه، بإصدار أصوات من مكبــر صوت مثبت على العصا نفسها.

فــرح الشيخ صالح بهذه الهديــة القيمة التي جعلته يتحرك وينتقل بأمــان واطمئنان.. شكــر الوزير على هديته في تأثــر وانفعال، وقال له:

- سأسافــر اليــوم إلى قريتي، ليطمئنوا عليّ، مــا دام قد هيأ اللّه لي من يرعاني ويكرمني، وليروا فضل اللّه عليّ، في هذه العصا التي ستكون كالعينين لي.

قال الوزير في تأثر بالغ:

- السيــارة في انتظارك يا شيخ صالــح لتنقلك إلى قريتك، ليفرح

بـك أهلك ومحبـوك، ويطمئنوا عليك، ولتطمئن علـى سيرورة العمل في مركز الأبرار.

قال صالح:

– سوف أسافر بالباص، إذا سمحت لي يا معالي الوزير، فقد أرهقتكم.

فقال المدير:

– والله إنـي لأعجـب مـن أريحيتك وكرمك يا معالـي الوزير، كما أعجب من ذوق الشيخ صالح الذي يحبّكم كما يحب أباه وأمه.

قال الوزير:

– هيا يا شيخ صالح.. اسبقني إلى السيارة.

نهض صالـح، وسـار نحو بـاب الإدارة، وخـرج منه إلـى الباحة، فإلـى البـاب الخارجي، مستخدماً العصا البيضـاء، والوزير والمدير والطـلاب يلاحقونه بأنظارهم، ويدعون لهـذا الوزير الشهم الذي لم يسمعـوا بمثل كرمـه ومروءته إلا فيما قرؤوه في كتب التاريخ وتراجم الصالحين من الولاة والوزراء في العهود الماضية، وما أقلهم.

ركـب الوزيـر، وأراد صالـح أن يركـب بجانـب السائـق، فقال له الوزير:

– بل تركب إلى جانبي يا ولدي.. أم أنك لا تريد أن تتحدث معي؟

– أسـرع صالـح إلى المقعـد الخلفي، وركب بجانـب الوزير، وهو يقول:

– والله يا عمي.. عفواً يا معالي الوزير.

فقاطعه الوزير قائلاً:

- ابقَ على الأولى يا شيخ صالح.. فأنا عمُّك .. أرجو أن تقبلني عمّاً لك.

قال صالح في إعجاب وتأثر بالغين:

- اللّه اللّه.. لقد قالوا: رب أخ لك لم تلده أمك، ونسوا أن يقولوا: وربّ عمّ لك لم تلده جدتك..

وأنا أتشرف بهذا يا معالي الوزير.

بل قل: ياعمي.

فقال صالح في انفعال:

- ياعمّي الرائع.. يا عمّي النبيل الكريم.. يا صاحب الخلق العظيم.

سأل السائق:

- إلى أين يا معالي الوزير؟

- إلى الطيبة.. إلى بيت الشيخ صالح.

انطلقت السيارة، وانطلق لسان صالح يدعو لهذا الرجل الشهم الذي ساقه اللّه إليه، ليكون عوناً له على متاعب الحياة... ثم انطلق يحلم بالجامعة التي سينتسب إليها، وتخيل بناءها الكبير، وأساتذتها الكبار، والزملاء، والمحاضرات، كانت أحلام اليقظة تسيطر عليه، وكان الوزير يتأمله في صمت وحبّ.. وظهرت أحلام صالح في قسمات وجهه، وحركات يديه، ورجليه، فقطع عليه الوزير أحلامه بقوله:

- بماذا تحلم يا شيخ صالح؟ ماذا تقول في نفسك؟

قال صالح وكأنه يحدّث نفسه، لا الوزير:

- «الحمد لله الذي رزقني هذا العمّ الصالح الذي سوف يدخلني كلية الشريعة، وقد بذل لي من حر ماله الحلال، ما جعلني أبدو أفضل حالاً من زملائي.. فأنا أسكن في بيت مريح، وعندي مكتبة صوتية كبيرة، فيها أكثر ما أحتاج إليه من الأشرطة، وعندي مسجل أسجل به المحاضرات، وعندي آلة طابعة هي أحدث طراز ظهر حتى الآن.. وعندي وعندي..».

يبدو أن صالحاً انتبه لنفسه، فقال للوزير:

- هل سمعت شيئاً مني يا عمّي؟

قال الوزير الذي عرف الحالة النفسية لصالح:

هل يسمع الآخرون ما يحدث به الإنسان نفسه يا شيخ صالح؟

- لا ...

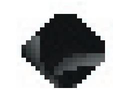
- هل تسمع ما يجول في نفسي يا شيخ صالح؟

- لا .. لا أسمع.

- إذن حدثني عما يجول في نفسك، لأسمعك.

حمد الشيخ صالح ربه على ستره، وفرح لأن الوزير لم يسمع ما يجول في خاطره، وما يحدث به نفسه، ثم فكر ملياً فيما ينبغي أن يقول، فلم يجد غير كلمات الشكر لله الرحمن الرحيم الذي جعل الوزير على هذه الصورة التي نتخيلها ولا نكاد نجدها في واقعنا المعيش، وقال:

- ها قد ظهرت القرية.



- فالتفت السائق وسأله:

- كيف عرفت هذا يا شيخ صالح؟

ثم التفت إلى الوزير وقال:

- عفواً معالي الوزير، فقد تكلمت بلا وعي.

قال الوزير:

- أجبه يا شيخ صالح.. كيف عرفت أن القرية ظهرت؟

قال صالح:

- هذه الصخرة التي تركوها في الطريق، فلم يمهّدوها ويكسروها، ولم ينأوا بالطريق عنها.. وكلما ذهبت إلى القرية أو عدت منها، رقصت بنا السيارة.

قال الوزير:

- هل أحسست بها يا أبا مصطفى؟

قال السائق:

- قليلاً.. لأنني أراها كلما ذهبت إلى المزرعة من هذا الدرب الترابي.

قال الوزير:

- أما أنا فلم أحس بها، وسوف نسعى إلى تعبيد هذا الطريق إن شاء الله.

فردّد صالح:

- إن شاء اللّٰه.

وصلت السيارة، وترجّل صالح قبل السائق، وفتح الباب للوزير وهو يقول:

- تفضل يا عمّي، فقد وصلت إلى بيتك.

ترجّل الوزير، فيما كان صالح يفتح باب الدار وينادي:

- أين أنتم يا أصحاب الدار؟ جاءكم ضيف عزيز.

ثم توجه إلى الوزير وقال:

- تفضل بالدخول يا عمي.

أشار الوزير إلى السائق أن يدخل بالهدايا أولاً، وقال للشيخ صالح:

- عندي موعد يا شيخ صالح .. يجب أن أعود فوراً، واتصل بي عندما تعود إلى المدينة.

خرج أبو صالح مرحباً، وداعياً الوزير إلى الدخول، فقال له ابنه صالح:

- إن عمي الوزير مشغول يا أبي... عنده موعد مهم، ولهذا يجب أن يعود فوراً.

نظر أبو صالح إلى ولده باستغراب وغضب، وقال له:

- ما هذا ياصالح؟ هل ربينّاك على البخل وقلّة الذوق؟

فقال صالح في ابتسام:

- عندما يغضبون عليّ ينادونني، ياصالح.. هكذا حاف.. أسمعته يا عمّي؟

قال أبو صالح:

- قل يا معالي الوزير يا ولد ياصالح.

قال الوزير في ارتياح وابتهاج:

- نحن اتفقنا هكذا.. أن يناديني يا عمي، وأناديه يا صالح.. ولكن الآن فسخ الاتفاق.

صاح صالح:

لماذا يا عمي؟

أجاب الوزير:

- لأنك تقـول: عندما يغضبون ينادونك ياصالح، وعندما يرضون، ينادونـك: يا شيخ صالـح وأنا لا أريد أن أغضـب منك.. سوف أكون راضياً عن تصرفاتك يا ولدي صالح.

أكـبّ صالح على يـد الوزير يقبّلها، ويمسح بهـا وجهه، فيما كانت اليـد الأخـرى للوزيـر تربت على كتفـي صالح وأبو صالـح ينظر في انبهار لما يجري أمامه.

ودّع الوزيـر صالحاً وأباه، وامتطى سيارته، وعاد به السائق يسابق الريـح إلى المدينة وعندمـا غابت السيارة عن العيون، استدار صالح نحو أبيه، وأخذ كفه بين يديه، وقبلها طويلاً وهو يقول:

- رب أخ لك لم تلده أمك ورب عم لك لم تلده جدّتُك وهذا الوزير الفاضل عمّي.. هكذا طلب مني أن أناديه.

دلف الولد إلى بيته، ولحقه ابنه صالح الذي كان ينادي أمه بصوت عالٍ على غير عادته من شدة الفرح:

– تعالـي يـا أمـي تعالى انظـري إلى هـذه العصـا السحرية التي عوضني بها اللّه عن عيني.

فرحـت الأم وانطلقـت منهـا زغـرودة، فنهاها ابنها فـي رفق عن الزغاريـد، ثم شـرح لأهله عمل هذه العصا البيضاء التي اشتراها له عمُّه الوزير من باريس، ليقدّمها هدية بمناسبة دخوله الجامعة، حتى تعينه في الذهاب والإياب.

عندما استقر المجلس بأهل البيت، قالت الأمّ في استغراب:

– هل من المعقول أن يكون معالي الوزير قد حطَّ عينه عليك يا ولدي؟

– ماذا تعنين يا أمي؟

– أعني .. هل يمكن أن يزوجك ابنته أروى؟

قال أبو صالح:

– كوني عاقلة يا امرأة.. أين نحن من مقام الوزير؟

قالت الأم:

– إذن.. لماذا كل هذا الاهتمام بصالح؟

قال أبو صالح:

– لأن الوزيـر أصيل، وابن أصلاء.. كريم وابن كرماء.. رآنا فقراء، ورأى ابننا أعمى، فألقى اللّه في قلبه الحنان تجاهنا والعطف علينا.

قال صالح في انكسار:

– هل ما يقدمه لنا من قبيل العطف والصدقة علينا يا أبي؟

قال أبو صالح:

- إذن.. بماذا تفسره أنت يا ولدي؟

قالت أم صالح:

- ابنــي صالــح شيخ قدّ الدنيــا.. صحيح أنه كفيــف، ولكنه ذكي، فهيــم، عاقــل، ثم إنه شاب جميل.. ليس في شباب القرية من هو في مثل جماله، لولا عيناه يا عيني.

وانخرطت في البكاء، فهدأ صالح من روع أمه، وقبل رأسها ويديها، ثم قال:

- الوزير رجل عظيم يا أمي وقد أحبنا من قلبه، وما أظنه يفعل ما يفعــل لنا ولأهل القرية ولكل من يعرفه مــن قبيل العطف والشفقة.. هــو هكذا، يحبّ الخيــر ويفعله.. متواضع، حتــى إن الذي يلقاه لأول مرة لا يظنه وزيراً.

قالت الأم وهي تمسح خدّيها:

- يعني.. هل سمعك .. هل عرّض بتزويجك ابنته أروى؟

فَصَاحَ أبو صالح:

- اتقــي الله يا امرأة، ولا تتحدثي بأعراض الناس.. حرام.. حرام والله أن نجازي ذلك الرجل الطيب بمثل هذا الكلام غير الطيب.

قالت أم صالح:

- ابني، وإن كان أعمى، خير من بنته ومن بنات كل الوزراء.. فهمت؟

صَاحَ أبو صالح:

- فهمت .. بقي أن تفهمي أنت يا أم بدر الدّجى.

فصاحت أمّ صالح:

- ابنـي مثل البدر.. انظر إلى وجهه.. انظر إلى قامته.. انظر إلى حديثـه.. انظر إلى ثيابه.. انظر إلى دراسته.. سوف يدخل الجامعة، وسوف يكون أحسن من كل الطلاب.. وسوف ترى.. فهمت؟

قال أبو صالح وهو يكظم غيظه:

- فهمت ..فهمت... حفظ اللّه لنا أولادنا جميعاً، وحفظ للناس أولادهم..

تناهى إلى مسامعهم أذان المغرب، فنهض صالح وهو يقول:

- هيّا يا أبي إلى المسجد.

قال أبو صالح:

- اسبقني ياولدي، فسوف أجدّد وضوئي.

انطلـق صالح نحو المسجد، وبيده العصا البيضاء، كان يسلّم على مـن يلقاه، وكان مـن يلقاه يرحب به، ويدعو لـه، ويبدي إعجابه بهذا الفتى الأعمى العينين، البصير القلب، الذي فتح اللّه له أبواب رحمته، عندمـا عرفه إلى ذلـك الوزير النبيل، وهو - بالتالي - لم ينس أصله وأهـل قريته، لم ينس عَمَاه وفقره وبؤسه، فكان مثال الشباب المسلم الذي يحب لغيره ما يحب لنفسه وزيادة، حسب تعبير أحدهم.

أمّـا صالـح، فقد وقـف بين يـدي ربّه، ورفـع كفيه إلـى السماء، وابتهل:

«ربّ أوزعنـي أن أشكر نعمتـك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ، وأن أعمل صالحاً ترضاه».

«اللهم أحسن وقوفي بين يديك، ودلني بك عليك..».

بعـد انتهـاء الصلاة، جلـس صالح مع شيخه إمـام المسجد الذي قرأ الحزن في وجه صالح، فسأله عمّا به، وهل يشكو من شيء؟ فهزّ صالح رأسه نافياً. قال الإمام:

– هل تخّبئ على أخيك يا صالح؟ أم نسيت أني أعرفك كما أعرف نفسـي؟ ما بك يـا صديقي؟ تكلّم، وأخرج ما بنفسـك إلى النور..إلى الهواء الطلق لتستريح.. تكلّم ياصالح.. تكلّم.

فاضت أحزان صالـح، وانهمرت الدموع على خدّيه، فضمّه الإمام إليه، وهدّأ من روعه، ثم قال في حنان باكٍ:

– ما بك يا ولدي؟ لقد قطعت قلبي.. ما رأيتك قبل اليوم في مثل هذا الحزن.. ووساوس الشيطان بدأت تعصف في نفسي.. هل جرى للوزير مكروه لا سمح اللّه؟

نفى صالح ذلك بتحريك رأسه يميناً وشمالاً.

– هل أصاب الحاج فاتحاً شيء؟

– ...

– هل تراجع أحد عن المشروع؟

–...

– إذن ماذا يا صالح؟ ماذا في الأمر يا ولدي.. تكلّم قبل أن أفقد أعصابي.

قال صالح في حزن:

– ما رأيك بالوزير يا شيخ محمد؟

قال الإمام:

– إنسان نبيل، ما عرفت مثله فيمن عرفت من الرجال عامّةً، وأهل الحكم خاصة.

سأل صالح:

– ما رأيك في عواطفه تجاهي؟

– ماذا تعني؟

– أعنـي.. هـل هي عواطف صـدق ومحبّة، أم أنهـا مجرد عطف وشفقة على فتى بائس أعمى؟

أمسك الإمام يد صالح بكلتا يديه في انفعال، وقال:

– اعذرني يا ولدي، إذا سمعت منّي كلمة تؤذي مشاعرك.

قال صالح:

– تكلم يا شيخي وصديقي وأخي، ولا تتحرج من استخدام أي كلمة أو معنى، فنحن شيخ وتلميذه، ولكنهما صديقان.

قال الإمام:

– واللّه يـا ولـدي، لو رأيت معالـي الوزير النبيل وهـو ينظر إليك ويتأملـك، لعرفت أنهـا نظرات الحبّ والإعجـاب.. نظرات أب نحو ولده.. فلا تترك لوساوس الشيطان سبيلاً إلى عقلك.. استفت قلبك يا صالح، وسوف يفتيك بما أقول، واللّه شاهد على ما أقول.

انفرجـت أساريـر صالح.. رقصـ قلبه طرباً، كمـا رقصت أذناه.. أحسّ كأنه وُلدَ من جديد، فهذه الشهادة من رجل صالح، لرجل صالح تزن الدنيا كلّها بمباهجها.. دغدغت مشاعره سحابة من عبير.. لفّه شعور بهيج.. أحسّ بالمنبر يبتسم له وبالمحراب يهنئه، وبصرير باب المسجد المتواضع يضحك له، ويرحّب به..

نهضـ صالـح، ونهض معه الشيخ محمد .. مدّ يده مودّعاً، وقبل أن ينطلق كالريح، قال له الشيخ محمد:

- ما هذه العصا التي نسيتَها يا شيخ صالح؟

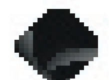
التقط صالح عصاه من يد الشيخ محمد، وقال وهو يغادر المسجد:

- ادعُ لـي يا شيـخ محمد .. ادعُ لتلميذك وأخيـك الصغير صالح، ليصرف اللّه عني وساوس الشيطان ويحفظني من همزاته ولمزاته.

وسمـع صالح دعوات الشيخ محمد له بالحفظ والستر، وهو يمرق من باب المسجد كالسهم..

كان يطير من شدّة الفرح .. استخفّه الشوق إلى أمّه وأبيه، ليجلس معهمـا مطمئنـاً إلى موقـف الوزير منه، فالشيـخ محمد لايكذب ولا يخـادع، وقـد عرفُته منـذ سنـوات إنسانـاً مستقيماً صريحـاً كحدّ السيـف، يقول الحـق مهما كان مُـرّاً، ولو على نفسـه، يجامل ولكنه لايقـول إلا الصدق، وهو يحبني كما يحـبّ إخوته وأولاده، ولو لاحظ شيئـاً مريباً علـى الوزير، لحذرني منه صراحـة أو تلميحاً .. فالوزير يحبني.. هكذا قال الشيخ محمد، وأنا أصدقه، وقد قال لي: استفت قلبـك، وقد استفتيته، ورأيتُه مطمئنـاً إلى موقف الوزير، وإلى صدق عواطفـه تجاهـي .. ولكن .. ليس معنى هـذا أن يزوجني بنته.. ثم.. أنا لا أرغب في الزواج منها، فإن كان الوزير يحبني ويريد لي الخير، فقد لاتكون أروى كذلك.. قد تسمع كلام أبيها وترضى بي زوجاً لها، ولكنها .. قد لا تكون صادقة في حبّها .. قد يكون حبّها عطفاً وشفقة على شيخ أعمى لا تلبث أن تدير له ظهرها، وتبدي أسفها .. ثم .. قد لا توافـق أمُّها، فتنشب المشكلات في الأسرة، وأنا لا أرضى أن أكون سبباً في تعكير صفو تلك الأسرة الكريمة.

استقبلته أمّه في صحن الدار، وقد تهلل وجهها، وقالت:



- أهلاً بالشيخ صالح.. ابني وحبيبي..

ردّ عليها صالح في سرور ظاهر:

- أهلاً بك يا أمي.. يا حبيبتي ويا أغلى شيء في حياتي.

قالت مفتعلة التجهّم والغضب:

- اسمع ياصالح.

قال صالح:

- يا شيخ صالح أرجوك.

فضحكت وهي تقول:

- يا شيخ صالح .. أنا غيورة.. وأنت تقول: يا حبيبتي .. فهل يمكن أن تسرقك بنت الوزير مني، وتصير عندك أغلى شيء في حياتك يا ولد؟

قال صالح:

- لا بنت الوزير ولا بنات الدنيا يساوين شيئاً عندي بالنسبة إليك يا أمي، فاطمئني ياحبيبتي.

- هذا وعد يا صالح..

قال صالح:

- ووعد الحرّ دين ياشيخ صالح.. أليس كذلك يا صالح؟

وعلتْ ضحكاتهما، فناداهما أبو صالح من داخل الغرفة:

- أضحكونا معكم.. تعال يا ولدي .. تعالي يا أمّ صالح.

وقفت أمُّ صالح في الباب، وقالت في عبوس مفتعل:

– لا أحد يتقدم على أمّ صالح... لا الشيخ صالح، ولا زوجته ولا أبوه.

قال صالح في ابتسام:

– ادخلي أولاً يا أمي حتى أدخل بعدك.

وبعد أن جلسا على طراحة بجانب الباب، تابع صالح:

– لا أحد يتقدم عليك يا أمي إلا أبي... فهو وليّ أمورنا جميعاً.

قال أبو صالح:

– بارك اللّه فيك يا ولدي .. ولكن أمّك تمزح.

قال صالح:

– ثم.. يا أمي.. دعينا نحسم أمر زواجي من بنت الوزير.

صَاحَ أبو صالح في غضب:

– واللّه عال... جعلتموها حقيقة.. اتركوا هذا الهراء يا صالح ويا أمّ صالح.

أرادت أمّ صالح أن تردّ على زوجها، ولكنّ صالحاً قال:

– أرجوكم أن تعطوني فرصة لأتكلم ... دقيقة واحدة فقط.

قال أبو صالح:

– تكلم يا ولدي.

قال صالح:

-هل أنا في رأيك يا أبي عديم الضمير؟

قال أبو صالح:

- لا .. أنت صاحب ضمير حيّ ولله الحمد، ولهذا أحببتك أكثر من حبّ الوالد لولده.

قال صالح:

- وأنت يا أمي؟

- وأنا رأيي كرأي أبيك.

قال صالح:

- إذن .. كيف يخطر على بالكم، أني قد أرضى بالزواج من بنت الوزير، حتى لو وافقتم أنتم وأبوها وأمّها وهي على هذا الزواج؟

أين شرط الكفاءة بيني وبينها؟

كيف ستعيش في بيت شاب أعمى فقير بائس؟

اعترضت أم صالح على هذا الكلام، وقالت:

والله.. لا أروى ولا بنات أهل الأرض كفوءات لك يا ولدي.. أم أنك نسيت من أنت؟

قال صالح:

- لا والله ما نسيت، ولن أنسى، فأنا صالح ابن أبي صالح وأمّ صالح.. من أسرة متوسطة الحال، تعيش في قرية صغيرة.. ولهذا أنا أرفض الزواج من بنت الوزير.

صاح أبو صالح:

- ارفعوا اسم هذه البنت الطاهرة، واسم أمّها وأبيها من ألسنتكم... أرجوكـم.. أعصابـي متوترة، تـكاد تحترق، وأنا أسمـع هذا الحديث السخيف.

قال صالح:

- يبدو أنه فعلاً سخيف يا والدي، فأنا لم أفكر أصلاً بالزواج، ولن أفكر به قبل عشر سنين على الأقل.

صاحت أمُّ صالح:

- على الأقل؟ بعد عشر سنين على الأقل يا صالح؟

قال صالح:

- اهدئى يا أمي.

صاحت:

- لـن أهدأ حتى تكفّ عن هذا الـكلام السخيف حقاً.. قال عشر سنين قال..

قال صالح في هدوء:

- ألا تثقين بعقلي يا أمي؟

- لا.. كنت أثق بك وبعقلك قبل الآن... أمّا الآن، فلا وألف لا..

قال صالح في هدوء محاولاً إقناع أمه:

- أمام ابنك مشوار طويل يا أمي.. سأمضي في الجامعة أربع سنين

أو خمس سنين.. وإذا أعانني اللّه، فسوف أستكمل دراستي العليا، فأسجّل في الماجستير والدكتوراه إن شاء اللّه، وهذه تحتاج إلى خمس سنين أخرى.. يعني.. أحتاج إلى عشر سنين أخرى.. فأيُهما أفضل لابنك: الدراسة ونيل الشهادات العالية، أم الزواج؟

- بل الدراسة.. ولكن.. من أين يا حسرة؟

- اللّه كريم يا أمي..

قال أبوصالح في حبّ وابتسام ورضى:

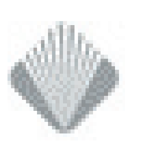
- بارك اللّه فيك يا ولدي.. لقد أثلجت صدري بهذا التفكير المتزن.

- وفيك يا أبي، فأنا ابنك الذي ربيته على العقل والتخلق بمكارم الأخلاق.. الوزير بمثابة عمّي، وأرجو ألا يتخلى عني يا أبي.. أريد أن يقف المشروع على قدميه، كما أريد أن أستكمل دراستي الجامعية والعليا.

قال أبو صالح:

- قل: إن شاء اللّه يا ولدي.

- إن شاء اللّه تعالى يا أبي.



الفصل السادس

لمـع نجم الشيخ صالح في كلية الشريعة، وفي الجامعة، وضحكت له الأيام، فشد إليه الأنظار، بدماثته، وحسن تصرفه، وروحه المرحة، وبابتسامتـه التي ما كانت تفـارق شفتيه، وبحبه الناس، وتقديم العون لمـن يطلبه، وبذكائه، ورجاحة عقلـه، وقدرته الفائقة على الاستيعاب وتفوقه على سائر أقرانه بعلمه وجدّه واجتهاده.

كان يدخـل الجامعة بأناقته التـي عُرف بها، يحمل في يده اليمنى عصـاه البيضاء لترشده إلى الطريق المأمون، وتمنعه العثرات، وبيده اليسـرى محفظة أنيقة، فيها عُدّتـه للكتابة، ومسجل صغير لتسجيل المحاضـرات والحوارات،وأحيانـاً يكـون معـه الفتـى نعمـان الذي أستأجـره ليقرأ لـه من كتب المبصرين التي كـوّن منها مكتبة كبيرة، أكبـر من المكتبة الصوتية، ومن كتـب المكفوفين ومجلاتهم باللغتين العربية والإنكليزية.

توزعـت حيـاة صالح بيـن الجامعة والقريـة، وكانت حيـاة حافلة بالحيوية والنشاط.

فـي الجامعة كان يشارك في الأنشطـة الطلابية عامة، والثقافية خاصة، ويخوض غمار الاتحادات الطلابية، وكان دائماً الفائز الأول فـي انتخاباتهـا، والمقدم في لجانهـا الثقافية، وكان يبـذل فيها من النشاط ما كان يبهر المبصرين.

أسـس (الرابطـة الجامعية للمكفوفيـن) وشملـت المكفوفين في الجامعـة في سائر كلياتها وأقسامها، ثم سعى لضم بعض المكفوفين من خارج الجامعة.. من المدارس الثانوية والمعاهد الشرعية، ومدارس تحفيـظ القرآن، وصرف جهوداً مضنية فـي سبيل إنجاحها، وتقديم الخدمات المناسبة لمنتسبيها.. كان يقيم لهم الحفلات والمهرجانات ويأخذهـم في رحلات ترفيهية، كان يحدثهـم عن مشروعه الطموح فـي مركـز الأبرار، وهيأ لهم زيارة إلى قريته، وأطلعهم على ما تم في مشروعه، وعرّفهم إلى الأكفاء الذين باشروا العمل في ورشة لصناعة

كراسي القش، وكراسي الخيزران، كان استأجر لهم بيتاً ليعملوا فيه، ريثما يتم البناء المخصص لورشتهم ضمن مباني مركز الأبرار.

شارك صالح في مسابقة شعرية لطلبة الجامعة، وفازت قصيدته: (عينـان مطفأتـان) بالجائزة الأولـى.. ألقاها على مـدرّج الجامعة، بصوته الدافئ الهادئ حيناً، الهادر حيناً آخر. وعندما قال:

«العُمّيُ عميان القلوب، الضائعون بلا كيان

والمبصرون بنور أفئدة.. لهم هَتَفَ الزمان».

ضجـت القاعة بالهتاف والتكبير وطلب الإعادة، فكان يبدئ ويعيد الكثير من أبيات قصيدته العصماء هذه وعندما أنشد:

«والعُمّيُ عُميان البصائر في الضلالة يعمهون

بُكْم ووَقْرُ الشكِّ أصماهم فهم لا يسمعون».

علت الهتافات، واشتد التكبير، وتطاولت أعناق الأكفاء، وتقاصرت قامات عميان البصائر.

وتحدثـت بعض الصحـف المحلية عن هذا المهرجـان العُكاظي، وعن شاعـر الجامعة: الشيخ صالح.. تحدثت عـن الشاعر وشعره.. عن طوله الفارع، عن وسامته، عن أناقته، عن ذوقه وهو يحسو قليلاً من الماء أثناء الإنشاد.. عن قسمات وجه.. عن نظارته السوداء التي غطـت عينيـه وما فوقهما ومـا تحتهما بقليل، وأبـدت حزنها لعجز الطـب عن ردّ البصر إلى صاحب هـذه البصيرة النافذة.. .وتحدثت عن شعره.. عن ألفاظه المصطفاة من لآلئ اللغة العربية، عن جملته القرآنيـة. عـن خياله الخصب.. عـن صوره البديعـة.. عن موسيقاه الشجية.. ثم وقفت طويلاً عند إلقائه، وقالت:

«لقد بزَّ بإنشاده كلّ من عرفناه من شعراء هذا البلد الأمين.. وقد سما إنشاده بشعره حتى بلغ ذروة لا تسامى».

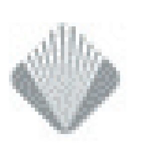
وهكذا صار الشيـخ صالح حديثِ بعض المثقفين في منتدياتهم.. وكلما تناهى إلى مسامعه إطراء المُطْرين، تطامَنَ تواضعاً للّه، وشكراً لــه علــى نعمائه وآلائه، وقــد يخرُّ ساجداً للّه، حامداً إيــاه، راجياً أن يديــم عليه نعمه، ويهديه سبيل الرشاد، حتى لايضلَّ أو يُضلّ، وكثيراً ماسُمع يقول في شبه بكاء:

«يا رب اجعلني خيراً مما يظنون، واغفر لي ما لا يعلمون..

ياربّ كن مع عبدك الفقير القليل العاجز صالح، فإذا تخليت عنه هلك..

ياربّ إليك المشتكى، وأنت المستعان، ولاحول ولا قوة إلا بك».

وقد تنفر دمعة أو أكثر، فيلتقطها بسبابته، حتى لايراها المبصرون، فيكون مظنة النفاق والرياء.



الفصل السابع

رن جرس هاتفه النقال، وكان على الخط معالي الوزير الذي ترك الوزارة، وتفرّغ لأعمال البرّ والخير والإحسان، ولكن صالحاً كان يصرّ على وصفه بالوزارة ويقول بصدق:

- أنت عمي تشرّف الوزارة، ولاتَتَشَرُّف بالوزارة.. الوزارة هي التي تشرف بك.. ومع ذلك. يطيب لي أن أسمع صفة الوزير ملازمة لك، ولن أتخلى عن وصفك بها عندما أتحدث عنك، أو يتحدّث عنك الناس.

دعاه الوزير إلى الغداء، فاستجاب فوراً ولم يتمنّع ولم يتصنّع:

- سأكون عندكم في الساعة الثانية إن شاء اللّه تعالى.

- بل تبقى في بيتك، وستأتيك السيارة إن شاء اللّه قبيل الثانية.

- كما تريد يا عمي الوزير.

في الواحدة والنصف دُقَّ جرس الباب، فأسرع صالح نحو الباب، ولم يدر كيف سقط على الأرض، وارتطم وجهه بالجدار، فصاح:

- آخ.. آخ يا أمي آخ..

سمع الوزير صوت سقوطه وتأوهه وأنينه، فقرع الباب بشدة وهو يصيح:

- صالح.. صالح ... أين أنت يا ولدي.

سمع صالح صوت الوزير، فكتم أنينه، وتمالك أوجاعه، وزحف نحو الباب هو يصيح بصوت واهن:

- أنا هنا يا عمّي الوزير.. لحظة وأفتح الباب.

اشتـد القرع على الباب، واشتدت عزيمـة صالح، ففتح الباب، ثم سقط مغشياً عليه..

في الطريق إلى المستشفى أفاق صالح من غيبوبته، فسأل:

أين أنا؟

وجاءه صوت الوزير؟

- أنت معي وأنا معك يا ولدي.. الحمدللّه على سلامتك.

هل نحن ذاهبون إلى الغداء؟ آه.. آخ..

- لا يـا ولدي ..إلى المستشفى، وسـوف تتماثل للشفاء سريعاً إن شاء اللّه.

- قال صالح:

- لا داعي للمستشفى يا عمّي.. أحتاج إلى قليل من الراحة لا أكثر.

- ترتاح في المستشفى إن شاء اللّه.

- رقـد صالح في غرفة من الدرجة الأولى، فيما كان سائق الوزير يطير بسيارته إلى القرية، ليحضر أمه وأباه.

- سأل الوزير عمّا جرى، فقال صالح:

- زارنـي أمـس بعض الزملاء، ويبدو أنهم عبثـوا بالبيت، ووضعوا بعض الأثاث في غير محلّه، وقد ارتطمت بمنضدة صغيرة وضعوها في غير مكانها، فسقطت على الأرض.

- سامحهم اللّه وسامحك.. فأين العصا البيضاء؟

قال صالح في حياء:

– وأنتـم تصعـدون الدرجـات السبع، عرفت أنك قـادم يا سيّدي، جائتني رائحة عطرك، فأسرعت لأفتح الباب لأعزّ الأحباب، وما كنت متوقعاً مجيئك يا عمّي.

قال الوزير:

– لم أشأ أن أخبرك بأني آت إليك، ومعي هدية فوزك في المسابقة الشعرية.. أردتها مفاجأة، وكان ما قدر اللّه أن يكون.

قال صالح:

– لا أدري يا عمّي لماذا لا أشعر أني صرت عبئاً عليك، ولذلك لا أكاد أجد الكلمات التي اعتاد الناس أن يجاملوا بعضهم بها.

قال الوزير في فرح ظاهر:

– هـذا لأنـك ولأني لسنا كسائـر الناس.. أنا أقـدّم لولدي، وهذا واجبـي تجاه أولادي جميعاً، وأنت واحد منهم .. وأنت يا ولدي تتقبل هديتي كما يتقبّلها أولادي.

– ولكـن أولادك ياعمّـي، يقبّلون يدك كلما قدّمـت لهم هداياك، فلماذا تمنعني من تقبيل يدك الكريمة الطاهرة كما يفعلون؟

قال الوزير:

– ألا تريد أن تعرف الهديّة أولاً؟

قال صالح:

– أقبل يدك أولاً، يا أبي، ثم أسأل عن الهدية.

ضـمّ الوزيـر صالحاً إلى صدره، قبل رأسـه، فيما كان صالح يقبل يده، ويمسحها بوجهه ويغسلها بدموعه.

وكان الطبيب والممرض يقفان على رأسيهما متعجبين.

تنبّه الوزير لمجيء الطبيب، فقال له:

– اسمعْ يا حكيم.. الشيخ صالح بمثابة ولدي.. بل هو ابني أرجو أن تُعنى به كما تُعنى بأعز الناس عليّ وعليك.

هـزّ الطبيب رأسه، ثم تقدّم نحو صالـح، وأخذ يقلّبه ظهراً لبطن، ومـن يميـن لشمال، ويجسّ نبضه، ويفحص ما يقدر على فحصه فيه وهو صامت.

سأله الوزير عمّا به، فأجاب:

– الشيخ صالح كالغزال الشارد، سليم من كلّ مرض أو عيب.

قال صالح في مرح، وهو يشير إلى عينيه المطفأتين:

– وهاتان يا دكتور، أليس فيهما عيب؟

قال الوزير:

– لا يا ولدي يا صالح.. ليس العمى عيباً.. أنت لم تجلبه لنفسك.. هذا من عمل اللّه، وإرادة اللّه ومشيئته فوق كل إرادة ومشيئة.

قال صالح:

– أعرف هذا ياعمي الوزير، ولكني أريد أن أمازح الدكتور.

قال الدكتور:

– ليـت للمبصريـن عُشْرَ معشـار ما أنت فيه يـا أستاذ صالح من الثقافة والعلم والأدب.

سأله الوزير:

– هل تعرفه ياحكيم؟

قال الطبيب:

– عندما رأته الممرضة، أسرعت إليّ وقالت:

«المريض الذي مع معالي الوزير، هو الشاعر الأعمى الذي تحدّثت عنه الصحافة، وفاز في مهرجان الجامعة».

قال صالح مبتسماً:

– إذن.. الأخت الممرضة عرفتْ أني أعمى.

قال الطبيب:

– ولكنها معجبة بشعرك.

سأل الوزير:

– وأنت يا حكيم؟

قال الطبيب:

– وأنا أشدّ إعجاباً منها.

– لماذا يا حكيم؟

– لأنني.. لأنني..

قال صالح:

– لأنك يا سيّدي شاعر.

سأل الوزير:

– هل أنت شاعر يا حكيم؟

– نعـمْ يا سيـدي الوزير... أقول الشعر.. أعنـي كنت أنظم الشعر وأنـا طالب في الثانـوي، وأردت أن أدرس في كلية الآداب، ولكنّ أمي رغبت وأصرّت أن أدرس الطبّ، وقالتْ لي:

«يابنيَّ..أنـت شابٌّ طيب، تحبٌّ الخيـر للناس، ولا تحبّ المال كما يحبّـه غيـرك من الأطبـاء، ولذلك يجـب أن تدرس الطـبّ يا ولدي، لتداوي المرضى الفقراء، ولا تأخذ منهم شيئاً».

– وهل عملت بنصيحة أمّك يا حكيم؟

– أرجـو ذلك.. عملت بنصيحتها، ودرسـت الطبّ، وتركت الشعر، فلا أكاد أنظم الآن إلا في المناسبات.

قال صالح:

– وهذه المناسبة.. ألا تنظم فيها شعراً يا دكتور؟

سأل الدكتور:

– أي مناسبة يا صالح؟

– قال صالح في مرح وفرح:

– مناسبـة تخـلّ العقل.. وزير عظيم قد الدنيـا، ينقل شاباً فقيراً أعمى إلى المستشفى، ويعطل أعماله، ويتخلّى عن غدائه وراحته، من أجل راحة هذا الأعمى الذي يحدّثك يا دكتور.

كان الوزيـر قـد أدار ظهره وابتعد عن سريـر صالح، ولكنّ نشيجه لفت الانتباه إليه، فقال الدكتور:

- والله .. سأنظـم فـي هـذا الموقف الإنسانـي الفريد من نوعه، قصيدة تعجبك يا صالح.

قال صالح:

- إذا أعجبتنـي، فسوف أقدّم لـك الجائزة التي نلتُها في مهرجان عكاظ.

قال الطبيب:

- لا يـا صالـح ... لن تكون قصيدتي مثـل قصيدتك.. أنت شاعر مبدع ياصالح، وأنا طبيب يهوى الشعر، ويحبّ الشعراء، ويفرح عندما يأتيـه شاعر إلـى المستشفى، لأقضي لحظات فراغـي معه، أستمع إليه، وإذا عرف أني أنظم الشعر، أسمعتُه بعض أشعاري.

قال صالح:

- هل تسمع ما يقوله الدكتور يا عمي الوزير؟

أدار الوزير وجهه إلى صالح وقال:

- يسعدني أن أرى طبيباً شاعراً.. وأرجو أن تدعوه يا ولدي، ليكون من أركان مركز الأبرار.

سـأل الدكتور عن هذا المركز، فأفاضـ صالح في شرح المشروع الذي يتشكل مركز الأبرار منه، فقال الطبيب:

- أرجو أن تعتبروني عضواً مؤازراً في هذا المركز.

قال الوزير:

- بل أنت عضو مؤسس، وأحد أركانه الخمسة.

فتابع صالح:

وهـم: عمّي معالي الوزير، والحـاج فاتح، وأبو معن، وإمام مسجد الطيبة، والدكتور الشاعر.

قال الوزير:

نسيت أن تذكر صالحاً وأبا صالح يا ولدي.

قال صالح:

- نسيـت أن أذكـر أبي.. فهو على الرغم مـن كونه فلاحاً بسيطاً، ولكنـه مخلص، ونشيـط، ويحبّ الخيـر للناس، ويسعـى إلى خدمة الفقراء وأصحاب العاهات من أمثالي، أمّا أنا.. فما زلت طالباً يرعاه أبواه وعمُّه الوزير، ولا يقوى على فعل الكثير الذي يتطلبه المركز.

قال الوزير:

- عهدتـك صادقـاً يـا ولـدي.. وعرفُتـك واثقاً مـن نفسك، ومن إمكاناتـك الكبيـرة، فلماذا تقـول مثل هذا الكلام أمـام عضو جديد نريـده أن يكـون فعّالاً في المركز، متعاوناً مع أركانه؟ أنا لا أرضى أن تستهين بنفسك وإمكاناتك يا ولدي.

ثم التفت إلى الطبيب وقال:

- اسمـع يا حكيم.. هذا المريض الـذي يجلس أمامك على سرير الشفـاء، هـو الركـن الأساسي فـي مركز الأبـرار.. الفكـرة فكرته، والمشـروع مشروعـه، هو المصمـم والمخطط، ونحـن منفذون، أنا

وكلّ من عدّهم لـك... نحن منفذون،وهو العقل المدّبر والمدير لهذا المشـروع الحيـوي الـذي نرجـو مـن اللّه أن يوفّقنا لإكمالـه بأسرع وقت.

نقل الطبيب عينيه بين الوزير والشاب المريض، ثم قال:

- أنـا سعيد جداً بما أسمع، ولعل هذه (الوقعة) المباركة ياصالح، تجرّ خيراً كثيراً.

قال صالح في حيوية:

- أتمنى أن أقع كل يوم مثل هذه الوقعة، إذا كان المشروع سيكسب عضواً عاملاً فعالاً مثلك يا دكتور.

قال الدكتور:

- صدق من قال: رُبَّ ضارّة نافعة، وسوف تفرح أمّي وزوجتي بهذا المشروع.. سوف تقدّمان له الكثير.

قال صالح:

- وأنت يا دكتور، أكبر من كل مال.. ستكون ثروة لهذا المشروع.

★★★

عندمـا خلا صالح بنفسه، وهو علـى سرير المرض، انطلق لسانه يقرأ ورده اليومي الذي اعتاد على قراءته منذ حفظ القرآن الكريم.. كان يقـرأ كل يـوم جـزءاً من القـرآن الكريم، ويدعو ببعض الأدعية المأثـورة عـن النبي صلى اللّه عليه وسلـم، ويصلي على النبي ماشاء اللّه لـه أن يصلـي.. كان يفعل هذا بعد صـلاة الفجر، ولكنه اليوم لم يستطع، فأجّل ورده إلى وقت لاحق من اليوم، ولكنه سقط سقطته التي أدخلته المستشفى، وشغله الوزير والطبيب وقد فرغ الآن لنفسه.

كان يتلو آيات اللّٰه بصوته الرخيم، وكان يتفاعل مع ما يقرأ، فيتلوّن صوتــه حسب المعنى فيرتفع حيناً، وينخفض حيناً، وهو في موضع الاستفهـام، غيره في موضــع التقرير أو التعجــب... إنه يعي ما يتلو جيــداً، ولهذا يقف عند كلمــة أو آية لا يتجاوزها، حتى يفهمها ويفهم المراد منها، فإذا فهمها تابع التلاوة.

وفيما هو غارق في سبحاته الفكرية مع كتاب اللّٰه العزيز، أقتحمت أمّه الغرفة وهي تنوح وتصيح:

– أصابــوك بالعيــن يا ولدي.. كيــف وقعت يا صالــح؟ أين العصا البيضاء؟ أين إحساسك بالأشياء؟ إنها العين اللاّمة يا ولدي.. حماك اللّٰه منها، وحمى أولاد المسلمين.

ناداها صالح:

– تعالي يا أمي اجلسي بجانبي.

صاحت:

– أجلس؟ أنا أجلس وأنت ممدّد على هذا السرير؟ لا لا ياصالح.. ادعُ أبــاك ليجلس، أمــا أنا، فسوف أبقى واقفــة، أرقيك بكلمات اللّٰه التامــات مــن شر ما خلق، ومن غضب اللّٰه وعقابــه وشرّ عباده، ومن همــزات الشياطين.. شياطين الإنس قبــل شياطين الجن.. شياطين الإنس ألعن من شياطين الجن يا ولدي، وقد حذرتك منهم، ولكنك لم تستمــع لكلامي.. عندك كلُّ الناس خير وبركة.. ولو كانوا، كما تقول، لما وقعت وقعتك السوداء هذه، ولما دخلت المستشفى، ورقدت على هــذا السرير، بينما صاحب العين اللاّمــة التي أصابتك في بيته، مع زوجتــه وأولاده، ولايهمهــم ولدي.. لا تهمهم صحّته، ولا كسرُ رجله أو عظام ظهره.

صاح أبو صالح:



– على مهلك يا امرأة. يكفي هذا العويل وهذا النواح.. الولد بخير ولله الحمد، ولم تُكسر رجله ولا عظام ظهره.

فصاحت في نواح:

– أنــت لا تهتم بصالح. ولاتهمك صحته ولا مصلحته.. غيّر كنيتك فلن أناديك بعد الآن بأبي صالح.

– لاحــول ولا قــوة إلا بالله.. هــذه المرأة الجاهلــة تشتري الشرّ، وتشتهــي البــلاء، انظري إلى ولــدك... إنه أمامــك.. اسأليه إن كان يشكو من شيء،، اسأليه،،، إنه أمامك.

مسحت دموعها بكفّيها، ثم قالت:

– طبعاً سيكون معك، وسيقول: ما في شيء.. ابني وأعرفه.

قال صالح بهدوء:

– تعالي إلى جانبي يا أمّي الحنون..

فصاحت في زوجها:

– هل سمعت؟ أنا أمّه الحنون.. إنه يعرف الذي يحبّه ويعطف عليه ويحن إليه، مِن الذي لا يحبّه ولايحنّ عليه.

حوقل أبو صالح واسترجع، وهو يضرب كفاً بكف ثم قال:

– أنــا راض بهــذا .. اجلسي إلــى جانب ولــدك، وأعيرينا سكوتك ساعة، حتى أَفهم ما جرى معه.

صاحت:

– ســاعــة يا رجــل؟ تريدنــي أن أسكت ساعة لتتحــدث أنت؟ ماذا ستقول؟ ماذا عندك حتى تقول أنت وأسكت أنا؟

- لاحول ولا قوة إلا باللّه.. جُنَّت هذه المرأة.

صاحت:

- أنا مجنونة؟

- قال صالح في رجاء:

- تعالي يا أمّي حتى أحكي لك الذي صار.

- أسرعت إليه، وألقت بنفسها عليه، وقالت:

- احك لي يا ولدي احك، فقلبي مثل النار.

قال صالح لأبيه:

- تفضل واجلس يا أبي.

جرّ أبو صالح كرسي الخيزران إلى جانب السرير، وجلس وهو يقول:

- سوف تصنّع ورشتنا كراسي أفضل من هذا الكرسي بإذن اللّه يا صالح.

حدجته زوجته بنظرة كاللهب، وقالت:

- عقلي عند ابني، وعقله عند الكرسي... أين قلوبكم أيها الرجال؟

قال صالح في ابتسام عريض، وقد وضع ساعده على كتف أمه:

- كان يـا ما كان، في حديث الزمـان.. كان هنا شاب أعمى اسمه صالـح، يحـبّ أمـه كثيراً، ويحـبّ أباه أيضـاً.. كان في بيتـه يحضّر لجامعتـه، يقرأ خلاصة المحاضرة التي سمعها بالأمس، فقرع جرس البـاب، والشيخ صالح سارح مـع المحاضرة، فهبّ قائماً وانطلق نحو الباب ليرى من الطارق، فعثرت رجله، ووقع على الأرض، ثم جاء عمه

الوزيـر، وحمله إلـى المستشفى، وجاء أعظم طبيـب في المستشفى وعاينه، فلم يجد فيه شيئاً، فحمد اللّه وقال له:

«ليس فيك شيء يا شيخ صالح، وبإمكانك أن تعود إلى بيتك الآن».

ولكـن معالـي الوزير أبى أن يعـود صالح إلى بيتـه، وأمر أن يبقى الشـاب الأعمـى في هـذه الغرفة المريحـة، ليستريح فيهـا يوماً أو يومين.. ألف هاء انتهى. ما رأيك يا أمي في هذه الحكاية؟

ابتسمـت الأم ابتسامـة عريضـة، ثم لفتـه بيدها القويـة الطويلة وضمته فصاح بها زوجها:

– كسرتِ عظام ابنك.. الآن يحتاج إلى الطبيب فعلاً.

نظرت إلى صالح وقالت له:

– هل صحيح ما يقوله أبوك يا صالح؟

وانخرطت في البكاء، لأنها كسرت عظام ابنها.

ضحك صالح من أعماقه وقال:

– أضحكتني يا أمي وأنا مرضان.

فصاحت:

– مرضان؟ أنت مرضان ولا تقول ما بك يا ولدي؟ هل أنادي الطبيب؟

نهض أبو صالح عن كرسيّه وهو بين الضحك والرثاء لهذا الموقف المبكـي، وخـرج من الغرفـة، وعندما صفق الباب خلفـه التفتت إلى صالح وقالت هامسة:

– تـرى هل أصـاب أباك مكـروه ياصالح؟ واللّه إنـي أعرفه سيّد

العارفيــن، فمــا الذي جرى لــه؟ لا بد أن عقله قــد خالطه الخرف.. وإلا.. فكيف يسمح لنفسه أن يترك ولده المريض، ويخرج؟

قال صالح:

- لا يــا أمــي .. ليســ بأبــي شــيء ممــا تقوليــن.. إن عقلــه يزن الجبال.

قالت وهي تمثل بكفيها:

- كلامــك صحيــح يا ولدي.. انظر إلى رأســه.. إنه أكبر رأس في الطيبــة، وأكبــر رأس فــي المستشفــى ورؤوس كل الأطبــاء في هذا المستشفى أصغر من رأس أبيك.

ضحك صالح وضحك، حتى خشيت عليه أمه، فصاحت به:

- مــا بك يــا ولدي؟ هل أصابك مثل ما أصاب أباك؟ هل أدعو لك الطبيب يا ولدي؟

هدّأ صالح نفسه ثم قال:

ياليــت عقلــي يكون مثل عقل أبي .. عقل أبــي كبير يا أمي.. كبير كبيــر.. ولــو أن أباه علّمه لــكان أفضل من كثير من هــؤلاء الأساتذة والأطباء.. ولكنه زوّجه مبكراً وهو ابن ست عشرة سنة.

قالت:

- وأنا كنت بنت اثنتي عشرة سنة.. أنا أصغر منه بأربع سنين.

قال صالح:

- قــال: إن أمّه تريد أن تفرح بــه، فزوّجوه، وقطعوا تعليمه، ورموه في تلك القرية القاحلة.. يا حسرة عليه.

رمته بشرر تطاير من عينيها ولسانها، ثم قالت:

– تــأدّب يا ولد... تــأدّبْ يا صالح.. فالزواج ليس عيباً، وأمك هذه كانت وما زالت أحسن بنت في الطيبة.. اسأل أصحاب العيون ليقولوا لك أبوك فاز بجوهرة.. بأجمل بنات القرية والقرى المجاورة.

هل فهمت يا ولد؟

ربت على كتفها وقال:

– كلامك صحيح يا أمي.. أنا غلطان..

قالت:

– إذن قم وناد أباك.

قال:

– كما تحبين يا أمّي.

وعندما تحرك شعر بألم شديد، فتغضّنَ وجهه، وعضّ على شفتيه، ولاحظت أمُّه ذلك، فقالت في حزن:

– أنــا ولا أنــت يا ولدي .. أنت تتألم يــا صالح. ابق في فراشك يا ولدي، وسوف أنادي أباك، ليأتيك بالطبيب.

– لايا أمي لا ..لست بحاجة إلى الطبيب.

– ولكنك تتألم.

– سوف يزول الألم بسرعة إن شاء الله تعالى.

– ونِعْمَ بالله يا ولدي.

قال صالح في رجاء:

– أنا أحبك يا أمي، وأحبّ أن تدخلي أنت وأنا وأبي وأخي وأخواتي وعماتــي وخالاتي الجنة.. أرجو أن نكـون هناك في الجنة، كما نحن الآن هنا في هذه الدنيا.

قالت في استغراب:

– وأنــا أحبّ ذلك... ولكن.. لماذا تقول هذا يا ولدي؟ هل مرضك لا سمح اللّه.

وانخرطت في بكاء مرير.

هدّأ صالح من روعها، ثم قال:

– ليس بي ما يدعو إلى الخوف يا أمي.. لست مريضاً والحمد للّه، ولكن الأعمار بيد اللّه، وأنا أرجوك يا أمي أن تعاملي أبي معاملة تليق به، لتدخلي الجنة.

صاحت في استنكار:

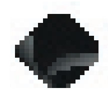
– استغفــر اللّه يــا ولــد.. يــا متعلم.. يــا دارس الشريعــة.. أبوك سيدخلني الجنة أم اللّه؟

قال صالح في رجاء:

– أمر اللّه بطاعة الزوجة لزوجها، ونهاها عن مخالفته وعصيانه، وطاعة اللّه تدخل الجنة، ومعصية اللّه تدخل النار.

تساءلت:

– إذن ... ما دخل أبيك بالجنة والنار؟



قال صالح:

- عندما تطيعين زوجك يا أمي، تطيعين اللّه تعالى.

- اسكت يا ولد .. هل صار الزوج إلهاً، استغفر ربك.

أستغفر اللّه العظيم وأتوب إليه .. طاعة الزوج يا أمي من أمر اللّه... أمر اللّه تعالى، وأمر رسوله الكريم صلى اللّه عليه وسلم أن تطيع المرأة زوجها، والمرأة التي تنفّذ أمر اللّه وأمر رسوله تدخل الجنة، والمرأة التي تعصي زوجها ولا تطيعه، هي تعصي أمر اللّه وأمر رسوله يا أمي، ولذلك أرجوك أن تطيعي أبي فيما يرضي اللّه تعالى، حتى نكون كلّنا في الجنة يا أمي.

وضعت رأسها بين كفّيها وبكت، ثم رفعت رأسها وقالت:

- ادع أباك، وقل له: إنّ أمي تحبّك وتطيعك، تنفيذاً لأمر اللّه ورسوله، ولكن.. على ألا يشتطّ عليّ، ويقول لي في الصباح والمساء: الرجال قوّامون على النساء.

قال صالح:

- استغفري اللّه يا أمي، فهذا كلام اللّه وليس كلام أبي.

قالت:

- أعرف أنه كلام اللّه.. أنا لست بقرة.. أنا إنسانة تصلي وتصوم وتعبد اللّه تعالى، ولكنّ أباك يكرر هذه الآية على مسامعي كل لحظة، كأنه لم يحفظ من كلام اللّه سواها.

ضحك صالح وضحك حتى استلقى على قفاه، ثم نادى:

- أبي... أبي... يا أبي.

دخل أبو صالح مسرعاً نحو ابنه في لهفة وقال:

- مالك يا ولدي؟ هل تشكو شيئاً؟

قال صالح:

- اشكو إليك أمي التي لم تضحكني كما أضحكتني اليوم.

قال أبو صالح:

- الحمد للّه ... يعني.. فرَدَتْ وجهها أخيراً.

قال صالح:

- وسوف تبقى دائماً باسمة لك، ضاحكة معك، لاتردّ لك طلباً، ولا تعصي لك أمراً، ولكن بشرط.

- ما هو هذا الشرط؟

فصاحت:

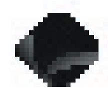
- ألا تكرر على مسامعي.

قاطعها صالح وقال:

- نحن نقرأ كلام اللّه، وننفذ أوامره، وننتهي عما ينهانا عنه في كل لحظة .. أليس كذلك يا أمي؟

قالت:

- بلـى.. ولكـن.. ما هو الشرط الذي تريد أن تشترطه على أبيك؟ ظننته..



قاطعها صالح:

– معاذ اللّه يا أمي.. الرجال قوامون على النساء .. هذا كلام اللّه، نردّده كل حين.

قال أبو صالح وهو يهز رأسه.

– فهمت .. فهمتُ الشرط.

قال صالح:

– لا يــا أبــي.. ليس هذا شرطاً، وليــس من حقي ولا من حق أمي، ولا من حقّك أن نقبل هذا الشرط.

صاحت:

– إذن ما هو الشرط يا ولد؟

قال صالح:

– الشــرط يا أبا صالح .. أن تسترضيها إذا أزعجتها أو أغضبتها، وأن تسترضيك إذا أغضبتك، وتعودَ إلى طاعتك.

قال أبو صالح:

– شرط جميل، أنا أرضى به.

وقالت أم صالح:

– معنــى ذلك، أنه سوف يسترضيني كلَّ لحظة، لأنه في كل لحظة يغضبني.

قال صالح:

– لا يا أمي.. أبي أكرم من ذلك.. وقد سمعتُه وهو يقول:

«ما أكرمهن إلا كريم، وما غلبهن إلا لئيم» وأبي ليس لئيماً يا أمي.

قالت أم صالح، وقد انفرجت أساريرها:

– وأنا أشهد أن أباك كريم، ولم يكن لئيماً معي ولا مع غيري يا ولدي.

وقال أبو صالح:

– وأنا أشهد أنها صابرة على الحلوة والمرّة، ويكفيني أنها أنجبت ولداً نجيباً مثلك يا صالح.

قال صالح في حياء:

– أستغفر اللّه يا أبي... وإن كنت نجيباً فمنكما نجابتي يا أمّي ويا أبي التقيين الورعين.

سمعوا صوت المؤذن ينادي لصلاة المغرب، فقال صالح:

– ما رأيك يا أبي أن تذهبا إلى بيتي لتستريحا، وغداً ألقاكما إن شاء اللّه.

قالت أم صالح:

– ليذهب هو، أمَّا أنا، فسوف أبقى معك.

– أين؟

– هنا.. على هذا الكرسي أنام، ولن أنام وأترك ولدي مريضاً يتألم.

– ولكنني لست مريضاً يا أمي، فليس بي ألم.. وإن شئتم خرجتُ الآن معكم إلى البيت.

قال أبو صالح:

– مشكلة أمّك ياصالح، هذه العاطفة العمياء.. هيّا يا امرأة فالمغرب غريب.

قالت أم صالح:

– إذن.. ليذهب معنا صالح، ما دام ليس مريضاً ولا متألماً من شيء.

– ولكن الطبيب طلب منه أن يبقى هنا ليستريح.

– لا .. ليس الطبيب الذي طلب، وإنما هي أوامر الوزير. أليس كذلك يا صالح؟

قال صالح، وهو ينزل عن سريره:

– كلام أمي صحيح.. سأذهب معكم.

قال أبو صالح بغضب:

– لايا ولدي.. ما دامت هذه رغبة معالي الوزير.

– الوزير ليس طبيباً يأمر ويطاع.

– إنه فعل ذلك من أجل راحة ولدنا يا أمّ صالح.

– أنا أعرَفُ بمصلحة ابني وأعرف أين يستريح، ومع من.. معي أنا وليس في هذه الغرفة.

قال أبو صالح في أسف:

– حسبي الله ونعم الوكيل.. سوف يزعل معالي الوزير، والطبيب معاً.

قالت أمّ صالح:

- ليزعلوا .. مصلحة ابني فوق زعلهم.

قال أبو صالح:

- أنت أبو الذوق يا صالح.. أرى أن تستأذن الوزير والطبيب.

قال صالح:

- كلامك صحيح يا أبي.. سوف أكلّمهما بالهاتف.

قالت أم صالح:

- قل لهم: تعبت من القَعْدَةِ في المستشفى، وسوف أذهب إلى البيت مع أمّي وأبي.. وبس.

مدّ صالح يده إلى الهاتف، وإذا الهاتف يرن...رفع السماعة، وإذا الوزير على الخط.. قال له صالح:

- سبقتني يا عمي.. مددت يدي لأتصل بك، فسبق فضلُك يدي.

اطمأن الوزير على صحة صالح، وسأله عن أبويه ثم قال صالح:

- أميّ تصرّ على خروجي من المستشفى إلى البيت، وقد وافقتُها على طلبها، لأني ما عدت أشكو من شيء والحمد لله.

وتحدّث أبو صالح مع الوزير، وفهم منه أنّ ولده صالح وضعُه سليم والحمد لله، ويستطيع أن يذهب معهم إلى البيت إذا أحبوا.

قال أبو صالح:

- إذا كان الأمر كذلك، فسوف نذهب جميعاً إلى البيت الآن، لنلحق صلاة المغرب.

طلب منه الوزير أن ينتظروا لحظات، فالسيارة الآن في المستشفى لتأخذهـم إلى البيت، ودعاهم إلى الغـداء في بيته في اليوم التالي.. حاول أبو صالح أن يعتذر، ولكن الوزير أصرّ على ذلك.

قال أبو صالح كالمحدّث نفسه، وهو يضع سماعة الهاتف.

– ما أروع هذا الوزير! سبحانك يا ربي.. من يكون صالح، ومن يكون أبو صالح، حتى يدعوهم هذا الرجل الفاضل إلى الغداء في بيته؟

ابتهل صالح في تأثر وانفعال:

رب أوزعْنـي أن أشكـر نعمتك التي أنعمت علـيَّ وعلى والديّ، وأن أعمل صالحاً ترضاه، وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين.

ثم التفت إلى أبيه وقال:

– أنت لست قليلاً يا أبي، وكذلك أمي الغالية.. أنتما تستأهلان كل خير، وكل تكريم، وعمّي الوزير رجل طيب، فاضل، نبيل، بكل ما تعنيه هذه الكلمات من المعاني.

قالت أم صالح:

– أنـا معكمـا .. هـذا الوزير رجل شهـم، أنت وأبوك يـا صالح لا يرضـى الشرطـي ولا الحارس القضائي، ولا أيّ موظـف مهما كان صغيـراً، أن يكلمكمـا إلا وهـو رافـع أنفه، ومن طرف لسـان، وبينما هذا الرجل الفاضل وزير ولا كل الوزراء.. ومع ذلك يهتم بك كلّ هذا الاهتمـام يا ولدي، ويدعونا إلى مزرعتـه، ويرسل سيارته لجلبنا من القرية، ويدعونا إلى منزله، ويغرقنا بهداياه، ما هذا؟ هل هذا بشر؟

قال صالح في ابتسام:

– ما رأيك يا أمي.. هل يعمل هذا من قبيل العطف على ولدك الأعمى؟

فصاحت:

– استغفـر الله يا ولدي، هذا الرجل أكبر من هذا.. إنه يحبّك من أعمـاق قلبـه، وسوف يزوّجك ابنته أروى... اسألنـي أنا.. أنا قلبي لا يكذبني وهو يتحدث معي.

قال أبو صالح في امتعاض:

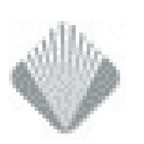
– عـادت حليمة إلـى عادتها القديمـة... أرجوك يـا أمّ صالح أن تكفّي عن هذا الكلام.. وقد قال لك صالح: حتى لو رضيت هي وأمها وأبوها، فإنه لايرضى أن يتزوّجها.. فكفّي عن هذا أرجوك... نظرت إليه في عتاب وقالت:

– سـوف أكـف عنِ الكلام في هذا، ولكني أرجـو ألاّ تنسوا كلامـي هـذا.. تذكّروه جيداً، وسوف ترون.. وسوف تقولون: قالت أمّ صالح، ولم نصدّقها.

ثم همست في أذن صالح:

– قلب الحرّ دليله يا ولدي، وأمُّك حرّةٌ بنت حُرةٍ ياصالح..





الفصل الثامن

كانت أمّ صالح تنظر إلى الأثاث في انبهار، فهي لم تدخل قصراً من قصور الكبراء قبل اليوم، ولهذا كانت مأخوذة بكل شيء في قصر الوزير، وما دخلت حجرة إلا رأتها أجمل من أختها، وكانت لا تملك لسانها من التعبير عن الإعجاب بكل ما ترى.. ولكن الذي استوقفها أكثر كراسي الخيزران تحت الدالية.. سألت السيّدة نفيسة زوجة الوزير:

– هل هذه الكراسي الجميلة من صنع العميان عندكم؟

ضحكت أروى من هذا السؤال، فحدجتها أمها بنظرة عتاب، فوضعت كفّيها على فمها، وابتعدت عن أمّها التي أجابت:

– يا أختي أمّ صالح.. هذه الكراسي يصنعها المبصرون الحاذقون، أمّا العميان فلا يستطيعون، لأن صناعتها دقيقة جداً.

– ولكنّ ابني صالح عمل ورشة في الطيبة لعميان القرية، من أجل صناعة كراسي القش، وكراسي الخيزران أيضاً.

قالت نفيسة:

– شيء حلو والله... أرجو أن يتمكنوا من صناعتها.

– العميان ياحاجة نفيسة أذكياء، ماهرون، عوّضهم الله عن عيونهم بأشياء أخرى... ولدي صالح مثلاً أعمى، ولكنه أذكى من كل أهل الطيبة، وما يعمله لايستطيع كل أهل الطيبة عمله، مثلاً حفظ القرآن وهو صبي صغير، وغيره من (المفتحين) لم يحفظوه.. حتى أبوه لم يستطع حفظ ربع القرآن الكريم.

قالت نفيسة:

– بارك الله لكم في ولدكم، فقد عرفت عنه الكثير من زوجي.

- زوجك الوزير مثلاً... هل يحفظ القرآن؟

- لا، يحفظ بعض أجزائه وبعض السور.

- ولكنه يحبّ الشيخ صالحا، ولايحسده كأولاد الطيبة.

ابتسمت نفيسة ابتسامة خفيفة، وقالت:

- زوجي يحبّ الشيخ صالحاً كما يحبّ أولاده.

قالت أمّ صالح:

- وأكثر!.

نظرت السيدة نفيسة إلى أم صالح، وقرأت البراءة في وجهها، والصدق في لهجتها، والبساطة في تصرّفاتها، فلم تستنكر كلامها، وادّعاءها بأن زوجها الوزير يحب ابنها أكثر من أولاده، بل قالت:

- سمعت منه أنه سوف يسعى ليستكمل صالح دراساته العليا، ولن يتركه يضيع لحظة من عمره، فأمامه الماجستير، والدكتوراه، بعد الليسانس.

قالت أم صالح:

- سمعت هذا الكلام من الشيخ صالح، ولكنني لن أوافق.

- لماذا؟

- يا أختي نفيسة.. متى سيتزوج؟ هل سيتزوج تلك الشهادات التي يحلم بها؟ أريد أن أرى أنا، وأبوه أيضاً، أولاده يملؤون علينا الدار بصياحهم وألعابهم.

قالت نفيسة:

- يجمع بين الأمرين.

- كيف؟

- يتزوج ويتابع دراسته.

- اعترضت أمّ صالح:

- كيف؟ المفتَحون لايستطيعون أن يحملوا بطيختين في يد واحدة، فكيف يستطيع هو، وهو أعمى كما تعلمين؟

- نهضت نفيسة، فنهضت معها أمّ صالح وهي تقول:

- عنــد أبــي معن بنت مثل القمر ليلة البــدر. أدعو اللّٰه أن يجعلها مــن نصيب ابني الشيخ صالــح، وإن كان - يا حسرة - لا يستطيع أن يرى جمالها وحُسنها.

فيمــا كانت المرأتــان تسيران في حديقة القصــر، كانت أمّ صالح تطري ولدها، وجماله، وتقول:

- واللّٰه لــو حصــل النصيب، وتزوّج ابني صالــح من بنت أبي معن، ورزقهما اللّٰه أولاداً، فسوف يكونون في مثل حُسن سيّدنا يوسف.

قالت نفيسة:

- عليه الصلاة والسلام.

وتابعت أم صالح:

- ولكنّ، ياحسرة، أبو معن رجل غنّي، ونحن مستورو الحال، ولذلك، فهمتُ من أمّها أنهم لن يزوّجوها إلا لولد من أولاد الأغنياء.

- يعني .. خطبتها منها، فقالت لك هذا الكلام؟

- لا .. لـم أخطبهـا صراحـة، ولكنـي عندما أبديـت إعجابي بها، قالت:

- «تقـدم لخطبتهـا أكثـر من عشريـن شاباً، ولكنهم لـم يعجبوها فرفضـت أن تـزوّج ابنتهـا من أيّ واحـد منهم» فسكـتُّ، ودعوتُ أن يرزقها اللّه ابن الحلال الذي يعجبها ويسعدها.

سحبتها السيدة نفيسة من يدها إلى أرجوحة قرب البركة، وجلست وحاولت أن تجلسها معها، فأبت، وقالت في شبه غضب:

- ما هذا يا أختي نفيسة؟ هل نحن صغيرات حتى نركب الأرجوحة؟

ابتسمت السيدة نفيسة، وجرّتها من يدها، وهي تقول:

- اجلسـي يـا أمّ صالـح، فهـذه للكبيـرات مثلي ومثلـك، وليست للصغيرات.

وأشارت إلى أرجوحة الصغار وقالت:

- تلك الأرجوحة للصغار.

ابتسمت أمّ صالح، فقد شعرت بارتياح، ورفع الكلفة، ثم قالت:

- عفواً ياسـت نفيسة،ظننتك تمزحين معي، وتريدين أن تضحكي عليّ أنت وبناتك.

قالت نفيسة في سعادة، وهي ترى طيبة القلب التي تتمتع بها هذه المـرأة التـي لم تعرف لها مـن تماثلها من النسـاء اللواتي تعاشرهنّ وتصادقهنّ:

- لا يا أم صالح أنت أختي، وحقّ الأخت على أختها أن تكرمها، لا أن تؤذيها.

انتفضت أمّ صالح، وحاولت أن تقفز من فوق الأرجوحة، فلم تستطع، فنظرت إلى نفيسة وقالت:

يا ويلي ويا سواد ليلي ياست نفيسة.. أنا أسخر منك؟ أنت أختي، أنا أحبّك كما أحبّ أختي الوحيدة خديجة، بل أكثر، فأنت إنسانة رائعة، لاتسبّين أحداً كأختي، ولا تتكلمين إلا بخير، فكيف لا أحبُّك؟

طمأنتها نفيسة، وقالت:

– هكذا الأخوات يا أمّ صالح.

قالت أم صالح:

– واللّه الذي لا إله إلا هو، ذكركم أطيب من رائحة الورد الجوري.. ولدي الشيخ صالح يذكركم دائماً وأبداً بخير، وكذلك أبو صالح، حتى غرت منكم... أنتم واللّه في القلب قبل أن نعرفكم، فكيف بعد أن عرفناكم، وقضينا هذه الساعة الحلوة بينكم؟

وهكذا استمرّ الحديث بين المرأتين الطيبتين، بينما كان الوزير مع صالح وأبيه، يتحدثون حول مشروع مركز الأبرار، والمراحل التي قطعوها في تنفيذه، والأموال التي جمعوها له.

تذكّر الوزير أمراً أضاء وجهه، فقال: نسيت أن أخبرك يا صالح، ويا أخي أبا صالح، بأن الدكتور قد تبرّع هو وزوجته وأطفاله تبرعات سخيّة جداً، سوف تغطّي كثيراً من النفقات، وقال لي: سوف يؤسس وحدة صحية في المركز، وسوف يشرف هو بنفسه عليها.

فهتف الشيخ صالح في همس وقور:

– اللّه أكبر.. اللّه أكبر.. الحمد للّه الذي وهبنا هذا الطبيب الفاضل، الذي اختصر لنا الطريق، وحقّق ما نحلم به.. الحمد للّه.. ألف حمدٍ للّه على ما تفضل به وأنعم.

قال الوزير في سعادة:

- كلّ هذا التوفيق ببركة إخلاصك وصدقك ياشيخ صالح.

بكى الشيخ صالح من شدة الفرح، حتى علا نشيجه، ودمعت عيون الوزير وأبي صالح الذي قال:

- أرجو أن يكون ولدي مباركاً.

قال الوزير:

- هذا ما استيقنتُه من خلال ما مرَّ بنا من أحداث يا أبا صالح.

قال صالح بصوت باكٍ متهدج:

- أنا عبد فقير قليل يا أبي ويا عمي، ولكنها بركتكم وبركة الصالحين من أمثالكم.. كالإمام العابد المتبتل، والحاج فاتح التاجر الغني الشاكر الذي يبذل للمشروع بسخاء من لايخشى الفقر.

قال أبو صالح:

- الحاج فاتح، حفظه الله وإياكم، يبذل للمشروع وغيره، وأريد أن أطلعكم على سرّ ما أظنّ أحداً يعرفه من أصحابه غيري.

سكت أبو صالح، فحثه الوزير على الكلام، فقال:

- أخشى أن يزعل إذا علم أني أفشيت هذا السرّ.

- هل دعاك إلى كتمانه؟

- لا.. ولكني لاحظت حرصه على أن يبقى سرّاً بيني وبينه.

قال الوزير:

- إذا كان الأمر كذلك، فلا بأس من الحديث عنه.

سكت الوزير لحظة كمن يفكر، ثم قال:

- نحــن نقرأ فــي الكتب عن ورع الصالحين، وعــن كرمهم، ،وبذلهم، وشجاعتهــم، وعلمهــم، وسمّو هِمَمِهم، ولو لم يتحــدّث الذين يعرفونهم عنهم، لما قرأنا تلك المآثر والأخبار الرائعة التي تدعو إلى التأسّي بهم.

قال أبو صالح في فرح:

- إذا كان الأمر كذلك، فاعرفوا، باختصار شديد، أن الحاج فاتحاً يعول سبع عشرة أسرة فقيرة مستورة، وأنا أساعده في ذلك بجهدي، وهــو يبــذل لها بسخاء.. وتلــك الأسر تظنّ أني أجمــع لها من الحاج فاتح ومن زملائه التجار، ولاتعرف أنّ كل ما يُقدّم إليها، إنما هو حُرٌّ مال الحاج فاتح.

فهتف الوزير في إعجاب:

- اللّه أكبــر.. ما أروعك ياحاج فاتــح... تجلس معنا فلا تتكلم إلا إذا دعــت الضرورة إلى ذلك، وتتبرع للمشروع على استحياء ولا نكاد نعــرف مــا تتبرع به إلا مــن خلال اللجنة التي تنظــر إليك في تقدير وإعجاب.. ما أروعك.

قال أبو صالح:

- كــم قلــت للشيخ صالــح أن ينظم قصيدة في مــدح الحاج فاتح، ومدحــك يــا معالي الوزير، فــكان يأبى، مع شدة حبّــه لكما، ومعرفة مآثركما.

قال الوزير:

حسناً فعل، وإلا ... أذهب حسناتي بكلام ننتشي به لحظات، فتأكل النشـوة العارضـة ما يقـدّم الواحد منا من حسنات، هـذا إذا كان ما نقدّمه حسنات.

قال أبو صالح:

قلـت له: يا ولـدي يا شيخ صالح، سيفرح معالـي الوزير، وسيفرح الحاج فاتح بشعرك فيهما، ولكنه كان يقول:

«لا ... لـن يفرحـا بشعري، بل قد يستاءان منـي ومن شعري، وقد يعدّاني منافقاً وممالقاً ومرائياً».

قال الوزير:

– القسـم الأول مـن كلامك يا شيخ صالـح صحيح.. ما كنا لنفرح بمدحك لنا، والقسم الثاني غير صحيح، فما يخطر على بالنا أن تكون منافقاً أو مرائياً.. حاشاك يا ولدي، فأنت أكبر من هذا وذاك.

سكت الوزير لحظة، ثم نادى الخادم، وقال له:

– هات الهدية للشيخ صالح.

سأل صالح عن الهدية ومناسبتها، فقال الوزير:

– أمـا المناسبـة، فظهـور شـيء جديـد تستفيد منه فـي حياتك الدراسيـة، فقد ظهر شـيء جديد ومهم جداً يا ولـدي، وهو القراءة بطريقة الأوبتكون.

– قرأت عنها في مجلة المكفوفين التي تأتيني من لندن، وقالوا في المجلة عن ذلك الجهاز العجيب: إنه ظهر عام ١٩٧١وقالوا إنه يتكوّن من

كاميرات صغيرة، وشاشة صغيرة، وجهاز بحجم آلة التسجيل الصغيرة، فيه فتحة تسمح بدخول الأصبع السبّابة فيها، من أجل القراءة.

قال الوزير:

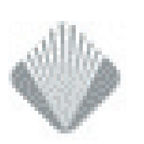
- بارك اللّه فيك يا ولدي، ظننت أني سأفاجئك بهذا الجهاز العجيب الذي وصل إلى العاصمة قبل شهر واحد فقط.. هاتفتني الشركة المختصة بعد وصوله بأيام، فحجزت لك جهازاً... وقد قالوا لي:

إن هذا الجهاز يساعدك على قراءة المواد المطبوعة، من كتب وصحف ومجلات وسواها، وذلك بتحويل الرموز المكتوبة إلى رموز محسوسة تحت السبّابة، فأنت تستطيع أن تحسّ بشكل الحرف المقروء على الشاشة الصغيرة، بحيث تسمح للمعلم بمراقبة ما تقرأ أنت أو أي متعلم.

سأل أبو صالح عن ثمن هذا الجهاز العجيب الذي سيجعل الأعمى كالبصير في القراءة والمطالعة، فقال الوزير:

- كل شيء يهون في سبيل الصعوبات التي تعترض ولدي الشيخ صالح، وتعينه على أن يكون كفئاً لزملائه في الجامعات.

هجم أبو صالح على يد الوزير، وأخذ يقبّلها ويدعو لصاحبها، والوزير يحاول سحبها من بين كفّيه القويتين، فلا يستطيع.



الفصل التاسع

نجـح مشروع مركــز الأبرار نجاحاً باهــراً، وصــار المركز كخلية النحــل، التلاميذ الصغار يتعلمون في النهار، والأميون الكبار يتعلمون فــي الليــل، ولجنة تحفيظ القــرآن تعمل في المسجـد والغرف التي ألحقوهــا به، والورشة الصغيرة صارت كبيرة، وكثر العاملون فيها من المكفوفين ومن المبصرين، ومدرسة المكفوفين نجحت هي الأخرى، وكثر المنتسبون إليها من القرى والبلدات القريبة والبعيدة، بل انتقل إليها للتعلم فيها بعض الأكفاء من أبناء المدينة، وكثرت أوقاف المركز، وارتفــع شــأن الشيخ صالــح الذي أنهــى دراسته في كليــة الشريعة، وانتســب إلــى قسم الدراســات العليا في الجامعة، ولكــن دراسته لم تصرفــه عن قريته، ولا عــن مركز الأبرار، فقد كان يتردد عليهما في الأسبوع مرتين... لقد قسم وقته قسمين، للجامعة وللمركز.

كان يشرف بنفسه على المركز، على الرغم من وجود الإمام الذي تفــرّغ للمركز، وشغل نفسه بــه، فلا يكاد يُرى إلاَّ فيه.. لقد وزّع وقته بين المركز والمسجد، فإذا سها عن المركز يوماً، أنّب نفسه وعاقبها، واعترف للشيخ صالح بتقصيره، وطلب منه أن يستغفر اللّٰه له، إضافة إلى استغفاره هو، مخافة أن يكون تقصيره من باب الإهمال المتعمّد، وهذا خيانة لا يرضى بها.

كان الشيخ صالح يتابع ما يستجدّ في مجال تعليم المكفوفين، فإذا سمع أو قرأ عن ابتكار جديد، سارع إلى الوزير يستعين به في تأمينه له، بحكم علاقاته مع الجامعات والأوساط الثقافية العربية والغربية، وكان الشيخ صالح ينقل ما يتعلمه إلى تلاميذه المكفوفين في المركز، ولايستأثر بشيء لنفسه، ولا يضنّ عليهم بمعرفة أو علم.. ولهذا أحبّه سائر المكفوفين، وصار ملاذهم، يلجؤون إليه كلما حزبهم أمر، فيحلّ لهــم مشكلاتهم، ويقضي لهــم حاجاتهم، ويساعـد الفقير والمحروم والمريض والمدين، وكانت اللجنة ورئيسها الوزير قد فوّضوه بصرف أي مبلغ يرى ضرورة صرفه في المجال الذي يراه.

وقد ساعده هذا على تقديم العون لمنتسبي المركز، فيسدّ دين هذا، ويداوي ولد ذاك، ويشتري الهدايا، ويقدّمها إليهم في المناسبات، والكلّ راضون عنه، وعن حسن تصرّفه في إدارة المال والأعمال، حتى صار اسمه على كل لسان، وصارت قرية الطيبة ومركز الأبرار حديث الصحافة والناس، وكلّهم يتحدثون عن ذلك الشاب الأعمى المثقف الذي بدأ من الصفر، ثم هيّأ اللّه له من يعينه على تحقيق طموحاته وأهدافه السامية، فخدم قريته أعظم خدمة، بنى فيها مركز الأبرار بفروعه وتشعباته، ومهّد دروبها المتربة، ثم سعى إلى تعبيدها ووصلها بالمدينة، وحفر بئراً ارتوازية ليشرب منها أهل القرية، بدلاً من المياه الملوثة التي كانوا يجمعونها من الأمطار الشحيحة ثم جلب إليها الكهرباء، حتى صارت واحة داخل صحراء.

وتحدثت نساء القرية عن هذا الشاب الأعمى الزاهد الذي لم يتزوج حتى الآن، مع أنه تجاوز العشرين، وهي سنّ الزواج في القرى، بسنوات، وهو ما لم يعتد عليه أهل القرية، قالت إحداهن لأمّه:

- لماذا لا تزوجين ابنك الشيخ صالح؟

فأجابتها:

- حتى يأتي النصيب.

قالت امرأة ثانية:

- النصيب لا يأتي.. النصيب يأمرك أن تذهبي إليه.

وقالت ثالثة:

- كلّ بنات القرية يتمنين الزواج منه.

وقالت رابعة:

– بنتي مثلاً كانت تقول لبنات عمها: لو خطبني الشيخ صالح لوافقت.

فقالت لها بنت عمها: ولكنه أعمى، فردّت عليها بنتي: صحيح ولكنه أفضل من مئة (مفتّح).

وكانت أمّ صالح تتمنّى لو يوافق صالح على الزواج، لزوجته من بنت أبي معن، تلك الفتاة الجميلة التي تقول للقمر البدر: غب حتى أجلس مكانك.

حدّثت أباه بما تسمع من نساء القرية، وأبدت تخوّفها من أن تذهب بنت أبي معن من أيديهم، فخطّابها كثر، وهي بنت رائعة، وأبوها من وجهاء القرية ومن أغنيائها، وسوف يجهّز بنته بأحسن جهاز وأغلاه، وقد يشتري لهما بيتاً جميلاً، لأنها بنت مدلّلة، ويحبّها كثيراً.

قال أبو صالح:

– ونحن من بسطاء القرية ومن فقرائها، وابننا أعمى.

مسحت دمعة هربت من عينها وقالت:

– يا حسرة عليك يا ولدي يا صالح... لو كانت لك عينان مبصرتان، ورأيت بهما فطومة بنت أبي معن، لقبّلتَ يديّ ورأسي، وطلبت مني أن أخطبها لك.. لكن.. يا حسرة... أنت لا ترغب في الزواج، لأنك لا ترى، ولا تعرف القبح من الجمال.

خنقتها العبرات، فبكت وأنشجت بحرقة، وزوجها يحاول تهدئتها ولكن بلا جدوي...

نهضت إلى الباب ونادت ابنها صالحاً، فخفّ إليها صالح مذعوراً:

– ماذا بك يا أمي؟ خيراً إن شاء الله.

قالت في بكاء:

– من أين يأتيني الخير، وأنت تحسه بأمّك، ولا تنفّذ لها طلبها .

قال صالح:

– أعوذ باللّه يا أمي.. إذن أنا ولد عاقّ ولا أدري.

قال أبو صالح:

– لســت عاقــاً يا ولدي.. ليت كلَّ الأبناء يكونون مثلك..اللّه يرضى عليك يا ولدي.

وقالت أم صالح:

– اسمعني يا ولدي.. فطومة بنت أبي معن، أريدها كنّة لي... واللّه يا ابني مثل القمر، ولكنّ عيبك أنك لا ترى.

صاح أبو صالح:

– افهمي ما تقولين يا امرأة.. عيب.. حرام..

قالت:

– الذي يقول الحقيقة تقول له: عيب.. حرام.. أليس ابننا أعمى؟

فصاح بها أبو صالح من جديد:

– أم صالح!.

قالت:

– ابنــي أعمــى، ولكنه أفضل من كل (المفتحين).. أنا أعرف ابني، وأحبّه، وأريد له الخير، ولكنه لا يفهم.

ضمَّ صالح أمّه إليه وقال:

- هذا رأيك فيّ يا أمي، لأني ولدك، وكما يقول المثل:

صاح أبو صالح:

- دعنا من أمثالك أنت الآخر يا صالح، وقل لأمّك: هل ترغب في الزواج حتى تخطب لك الفتاة المناسبة؟

صاحت الأم:

- رغب أم لم يرغب.. أنا أرغب .. أريد أن أزوّجك لترتاح وتريحني يـا ولدي.. أريـد أن أرى أولادك قبل أن أموت، فالشمس صارت على الحيطان، وقاربت أن تغيب.

قال صالح في رفق:

- توكّلي على الله يا أمي، فأنت ما زلتِ في عزِّ صباكِ وشبابك.

صاحت:

- إذا أردت أن أذهب إليهم الآن لأخطبها لك، ذهبت.

صَفَقَ أبو صالح كفّاً بكفّ وهو يقول:

- لاحول ولا قوة إلا بالله.. جنّت المرأة.

وقال صالح:

- تذهبيـن الآن يـا أمـي في هذه الليلـة الباردة؟ الصبـاح رباح يا أمي.

قالت في فرح:

- قبل أن أعجن عجيني أذهب إليهم.

- لاحول ولا قوة إلابالله.

قال صالح:

- سأفترض أنهم يرضون بي زوجاً لابنتهم، وأن البنت ترضى الزواج من هذا الضعيف الأعمى.. ولكني سأصلّي صلاة الاستخارة.. سأستخير ربي قبل الخطبة.

قالت أم صالح:

- لا تعذّب روحك يا ولدي.. قلت للشيخ محمد الإمام أنٍ يعمل لك استخارة، وأخذت له من أثرك، وسوف يعطينا النتيجة غداً.

سأل صالح:

- هل قال لك هو ذلك؟

- لا ... أنا لم أره.. كان في المركز.. ما شاء الله... الإمام عشق المركز.. لا يراه أحد إلا فيه.

- إذن..

- إذن..أمّك لاتُغْلَبُ يا ولدي... ذهبت إلى زوجته، وأعطتها أثراً منك، وطلبت منها أن يعمل زوجها لك استخارة.

تنهّد صالح:

-الحمد لله.. والله لو كان الإمام أخذ منك الأثر، ووعدك بشيء، لأقمت عليه الدنيا.

- لماذا يا ولدي؟ لأنه يريد مصلحتك؟



- لا .. لأن الذي يفعل هذا .. أعوذ باللّه.. أعوذ باللّه.

قال أبو صالح:

- استخـر اللّه يا ولدي حسبمـا جاء في السنّة النبويّة، ثم استشر الإمام في خطبتها.

صاحت أم صالح:

- وما دَخْلُ الإمام بهذا؟ هل هو سيخطب ويتزوج أمّ صالح؟

قال أبو صالح:

- يا أم صالح.. يا أمّ صالح.. ما خاب من استخار، ولا ندم من استشار.

قالت:

استخـرت أم لم تستخر.. استشـرتَ أم لم تستشر.. سأخطب لك فطومة، وأزوّجك منها، وأكسر عيون كلّ الذين خطبوها.

قال صالح مبتسماً:

- تكسرين عيونهم بهاتين العينين المطفأتين يا أمي؟

نعمّ... بعينيك العمياوين هاتين يا ولدي، وسوف ترى.

وأجهشت بالبكاء.

قال أبو صالح:

- قم إلى فراشك يا ولدي، فقد انتصف الليل أو كاد.

قالت أمّ صالح:

- لا تنس صلاة الاستخارة.. لاتقل لي: نسيت... مفهوم؟

- مفهوم يا أمي.

جـدّد صالح وضوءه، ثم صلّى صلاة الاستخـارة ودعا دعاءها، ثم استلقى على سريره، يستغفر ربه، ويدعو دعاء النوم.

عند أذان الفجر كانت أمّه تهزه وتوقظه:

- قـم يـا شيخ صالح... قل لي ماذا رأيـت في منامك.. هل أذهب لأجسَ نبضها ونبض أهلها؟

قال صالح، وهو يتحسس ساعته ليعرف الوقت:

- هل صليت الفجر يا أمي؟

- لا.. سأصلي معك... أم أنك ستذهب إلى المسجد؟

- طبعاً سأذهب إلى المسجد... يا اللّه... يا رحمن.. يا رحيم.

قالت في لهفة:

- قل لي.. ماذا رأيت في منامك! حنطة أم شعيرة؟

- لم أر شيئاً يا أمي.

ألم تصل صلاة الاستخارة؟

- بلـى... صلّيت، ودعـوت، وسوف ييسر اللّه لي ما يراه خيراً لي، في الزواج منها أو عدمه.

قالت:

- على أي حال.. اذهب إلى المسجد، واسأل الإمام عمّا رأى في منامه.

بعـد صلاة الفجـر، جلس الصديقـان الحميمان: صالـح والإمام، وتحدثـا في أحـوال المركز وما سيفعلانه في هذا اليوم، ولم يتطرقا إلى الاستخارة أو الزواج أو أيّ شيء آخر لا صلة له بمركز الأبرار.

افتـرق الرجـلان، كلٌ إلـى بيتـه، وإذا أمّ صالـح بالبـاب ترتجف، وتستقبل ولدها صالحاً بقولها:

- قال حيّة قال.. والله صاحبك هو الحيّة.. وحنش أيضاً.. ولكنك، يا حسرة، لا تستطيع أن ترى وجهه الأسود كالحنش.

سحبهـا من يدها إلـى الغرفة وهو يسألها عمّا دعاها إلى الوقوف في الباب في هذا الصباح البارد، حتى صار جسمها يختلج ويرتجف من البرد، فقالت:

- صاحبـك الشيـخ محمد.. هـذا الحنش هو الـذي جعلني أقف هاهنا أنتظرك، لأرى ما تفعل استخارته بك.

- عن أي استخارة تتحدثين يا أمي؟

- ألـم يقـل لك ما رآه في منامه؟ ليتـه كان أعمى حتى لا يرى.. لا في يقظته ولا في منامه.

استغفـر صالح ربّه على هـذا الذي يسمع في هذا الصباح، وتذكر مـا قالته أمّه في الليلة الفائتة، فعاد الابتسام والاطمئنان إلى نفسه، وقال لأمه في حبّ:

- هل رأيت الإمام يا أمي؟

- لا .. لم أره، ولا أريد أن أرى هذا الحنش.

- حرام يا أمي.. ولا تنابزوا بالألقاب... هكذا يأمرنا اللّه تعالى في كتابه العزيز... ثم ... أرجوك أن تحدّثيني من البداية، إلى النهاية، حتى أفهم، فأنا الآن طَلْطَمِيّس من الجمعة إلى الخميس.

- حاشاك يا ابني... الطَلْطَمِيسّ هو، أمّا أنت، فسيّد العارفين.

استغفر صالح وحوقل ثم عاد إلى رجائها أن تحدّثه عما جرى ليفهم..

استجمعت الأمّ شجاعتها وقالت:

- رأى الشيخ محمد في منامه أن حيّة جميلة الألوان، لم ير في حياته مثلها، تريد أن تلفّك بجسدها البارد، وأنت تحاول الابتعاد عنها، لأنك خائف منها، وأنا أمّك أقول لك: تحمّلها يا صالح.. لا تبتعد عنها يا ولدي.

هذا هو المنام الذي رآه صاحبك الإمام في الاستخارة، عمى اللّه عينيه حتى لايرى مثل هذا المنام المخيف.

سألها صالح:

- متى رأيته يا أمي حتى يحكي لك هذا المنام؟

- بعد أن ذهبت أنت إلى المسجد، صليت الفجر وحدي، ثم ذهبت إلى بيته، وكان هو في المسجد فقصت زوجته هذا المنام عليّ.

قال صالح:

- ولكنه لم يذكره لي.

قالت في انفعال:

- لأن وجهه أسود.. وقلبه أسود، فكيف يحكيه لك؟

استغفر صالح من جديد وحوقل، ثم قال:

- أين أبي؟

- ذهـب إلى الحقل... كأن الحقل سيطيـر.. قلت له: اجلس حتى يعـود صالـح ونفطر معاً، ولكنـه ركب رأسه، وأصـرّ على الذهاب... هكذا هو، رأس يابس مثل هذا الحطب الذي نتدفأ على ناره.

ابتسم صالح وقال:

- إذن ننتظره حتى يعود لنفطر معاً.

هجمت عليه، وقبّلته بين عينيه، وقالت:

- كـم أنـت طيب يـا ولدي.. آه لـو أن هـاتين العينيـن مفتَّحتان... ولكن.. لا يهمّك، فقلبك مفتّح، وعقلك مفتّح والحمد لله.

- الحمد لله، وألف شكر لله، فقد غمرني بفضله يا أمي وبكرمه.

قالت في حزن:

- لكنه لا يكملها مع أحد..

- استغفـر الله يا أمي.. هذا الـكلام لا يجوز ... استغفري الله يا أمـي، فأنت امـرأة مؤمنة والحمد لله، وسوف نذهـب هذا العام إلى الحج معاً... أنت، وأبي، وأنا إن شاء الله تعالى.

فرحـت أم صالح، وكادت تزغرد، لـولا أنها تذكّرت تعليمات صالح فـي هذا الشأن، ثم غاضت الفرحة من وجههـا، وحلّت الكآبة محلّها كهالـة صفـراء، وأحسـ صالح بما اعتراهـا بفطنته ومعرفتـه بأمّه،

فسألها:

- ما رأيك يا أمي؟ ظننتك ستطيرين من الفرح لهذا الخير.

قالت في تردّد وحزن:

- يـا ليـت يا ابني يا ليت، فالعين بصيـرة واليد قصيرة، والذهاب إلى الحج مُكْلِفٌ جداً يا ولد وليس مع أبيك إلا ما يصرفه علينا يوماً بيوم.

قال صالح:

- ادّخـرت بعض المـال الذي كنـت أكسبه من هنـا وهناك، وهو يكفينا للحج.

فتحت عينيها جيداً وقالت:

- احذر من الحرام يا ولدي.. مال المركز حرام، ولا يجوز أن تأخذ قرشاً منه، احذر أن تمدّ يدك إليه. ظهر السرور في وجه صالح، وهو يسمع تحذير أمّه من المال الحرام، وقال:

- بارك الله فيك يا أمي.. أنت تعلمين أنّ يدي لم تمتدّ إلى الحرام وأنـا صغير جاهـل، فكيف تمتد الآن وقد كبـرت، وتعلمت ، وصرت أميز الحلال من الحرام.

قالت:

- القطـة تعرف الحلال والحرام، وتميّـز بينهما، فإذا ألقيت إليها قطعـة لحـم أو جبن أكلتهـا أمامك، وإذا سرقتها هربـت بها، وأكلتها بعيـداً، ومـع معرفتها هذه، فإنها تسرق، وقـد تحلّل لنفسها السرقة، وهي حرام، بأنها جائعة، وأن أولادها الصغار العميان جائعون، أو أنها سوف تتوب بعد هذه السرقة.

وهكـذا يفعل بعض الناس، يعرفون وينحرفون، ويسوغون لأنفسهم أكل المال الحرام، ويطعمون أولادهم وزوجاتهم من المال الحرام دون أن يرفّ لأحدهم جفن، ودون أن ترتجف يده أو تتجمد وهي تمتد إلى المال الحرام.

انسربـت دمعتان من عيني صالح، وربت على كتف أمّه، وحمد اللّه على فهمها هذا، وعلى تقواها وورعها، ثم قال:

– اطمئني يا أمي، فسوف تحجّين بمال حلال.

قالت في سعادة:

– الحمـد للّه يا ولـدي .. فأنت تعرف الحـلال والحرام أكثر مني أنـت عالم، وأنا جاهلة، ولكني أتعلم مـن أبيك، ومن الإمام، ومن هنا وهنـاك.. ثـم.. أنا ما زلت أذكر حديثك مع ابـن الجيران الذي سرق بيضتيـن من أمه، وأعطاك واحدة منهما، فأبيت أن تأخذها ونصحته أن يعيـد البيضتيـن إلى القنّ، وأقنعته بذلـك، فأعادهما .. هل تتذكر هذه الحادثة ياصالح؟

– وهل أستطيع أن أنساها يا أمي؟ لقد تسوَّغ سرقته تلك بأنها من قنهم، ومن دجاجهم.

فقلـت له: لماذا لا تأخذ البيضتين بمعرفة أمك؟ فقال: لا ترضى، وسوف تضربني، ولذلك سرقتهما.

قلت له: أرأيت؟ أنت تقول: سرقتهما .. ولا يهم أن تكون السرقة من أمّك أم من غريب.. كلها سرقة.

مسحت الأمّ دموعها وهي تقول:

– وأنـا لـم أرك تسـرق، ولم أسمـع أحداً يتهمـك بأمانتك، ولكن الشيطان لم يمت يا ولدي، الشيطان شاطر، ويعرف كيف يحتال على

الناس، ولذلك سألتك، حتى لا نحجّ بمال حرام، فيذهب تعبنا هباء منثوراً، لأن اللّه لا يتقبل الحجَّ بالمال الحرام.

- لا يتقبل الحج وغير الحج بمال حرام... لا يتقبل الصدقة، ولا الزكاة، ولا التبرع، ولا أي شيء إذا كان من حرام.. فاطمئني يا أمّي.

قالت:

- قال: أو لم تؤمن؟ قال: بلى.. ولكن ليطمئن قلبي.

قال صالح:

- بارك اللّه فيك يا أمـيّ.. تقولين: جاهلة وأنت تحفظين الكثير من كتاب اللّه تعالى، وتفهمين ما تحفظين وتقرئين، وتستشهدين ببعض ما تحفظين؟.. هنيئاً لنا بك يا أمي، فقد ربيتمانا أنت وأبي على الصدق، والدين والأمانة، والأخلاق الفاضلة، وأطعمتمانا حلالاً طيباً، فما نبتت لحومنا من حرام، وللّه الحمد.

سكت صالح لحظة ثم قال:

- ولكن.. هل تسمعين نصيحتي يا أمي؟

قالت وهي تضحك:

- أعرفها..

ومدّت لسانها الطويل، وأمسكته بأصبعيها، وتابعت تقول:

- هـذا.. أنا أعرف أن لساني طويل، ويحب الكلام وكثرة الكلام، وكم دعوت اللّه أن يلجمه كما نلجم الحيوانات، ولكن اللّه لم يستجب لي... ليس بيدي.

وعندما همّ صالح بالكلام، وضعت كفّها على فمه، وقالت:

- تريد أن تقول يا ولد ... ادع اللّه بظهر الغيب.. أم أنك فقدت الحياء؟

قال صالح في سرور:

- افتقدت الحياء وخانني الذكاء يا أمي.

قالت في مرح:

- ليست هذه هي المرة الأولى التي يخونك التوفيق فيها.

- هذا صحيح يا أمي.. فأنا كثير الأخطاء.. غفر اللّه لي ولأبي ولسائر المسلمين.

قالت:

- أما خانك التوفيق في رغبتك الذهاب إلى الحج قبل زواجك؟ ألم يقولوا: «الزواج قبل الحجاز»؟.

قال صالح:

- أرجوك يا أمي، دعينا من الزواج، فأمامي عدة سنوات لإكمال دراستي.

قالت:

- لعلك خفت من منام ذلك الحنش؟ لا .. لا تخف يا ولدي.. فمن غير المعقول أن تكون فطومة هي تلك الحية.. مستحيل.. اسألني أنا عنها.. فأنا أعرفها منذ ولدتها أمها.. اطمئن يا ولدي، وما رآه الإمام في المنام أضغاث أحلام.

- إذن .. لماذا كلّفت الرجل بعمل استخارة؟

– لـو كنت أعرف أنه سيـرى المنام السخيف ما كلفته، ثم أنا كنت أظنه من أصحـاب الأنفاس الطاهرة، وأنه سيرى مناماً جميلاً نرتاح إليه، وإذا هو يرى حيّة.. حيّة في عمامته إن شاء اللّه.

ضحك صالح حتى استلقى على قفاه، ونهضت أمّه وهي تقول:

– سأحضر الفطور، قبل أن يأتي من يأخذك وأنت على الريق.

وخرجت من الغرفة وهي تقول:

– قال حية قال.. الحيَّة تأكل رأسه.

قـرع باب الدار، وخرج صالح مسرعـاً ليفتح الباب، فهو يعرف أن الإمام هو الذي يقرع الباب، فقد اعتاد على قرعه.

وقـف معه خـارج الدار، وسأله عـن الاستخـارة والمنام، فضحك وقال:

– ما جئت إلا من أجلهما.

– لماذا لم تحدثني عن المنام في المسجد؟

– لأني ما كنت أعرف عنه وعن الاستخارة شيئاً.

– وهل عرفت بعد أن ذهبت إلى بيتك؟

– نعم..حكت لي زوجتي عنهما.

– كيف تحكي لك عن منام أنت رأيته؟

فضحك الشيخ محمد، وقال:

- دعنا ندخل فالبرد شديد.

- ولكن الوالدة مستنفرة، وقد تسمعك كلاماً يؤذيك.

- لا بأس ... دعنا ندخل أولاً.

بعـد أن استقرّ المقام بالشيخ محمـد، حدث صديقه صالحاً عما جرى:

- زوجتي المصون، يا صاحبي، حاطّة عينيها على فطومة، تريد أن تخطبها لأخيها، ولذلك تورّطت مع والدتك بهذا المنام الكاذب.

- كيف؟

- بصريـح العبارة، زوجتي لم تقل لي شيئاً عن الاستخارة، ولا عن الأثر الذي جاءت به أمك من آثارك .. خذه.

مـدّ صالح يده، وأخذ قطعة قماش كانت أمه اقتطعتها من قميص له، وضحك الرجلان على السذاجة والخرافات لدى الريفيات الأميات المسكينات، ثم قال الشيخ محمد:

- قصّـت علـيّ زوجتي ما جرى، فقد وعدت والدتك بأن أعمل لك استخارة، ولكنها لم تقل لي، لأني عندما عدت إلى البيت كانت نائمة، وفجـر هذا اليوم جاءت أمّك تسـأل عمّا رأيت في منامي، فاخترعت لهـا قصـة الحيـة التي تريـد أن تلف علـى عنقك أو علـى بدنك، لا أدري.

ضحك الشيخ صالح، ثم قال:

- لا بـدّ أنها اخترعت هذا المنـام، حتى تبعدها عن بنت الأخ أبي معن، لتخطبها لأخيها.

- صحيح .. هـذا ما جرى.. ولكن.. احذر أن تقـول للوالدة شيئاً من ذلك.

- أعـوذ بـالله لو عرفت هـذا، لكانـت فضيحة وقطيعـة أبدية.. سأتدبـر الأمر معها، وبارك الله لحميك بتلك البنت التي لم أفكّر بها ولا بغيرها .، ولكنّ.. ماذا أصنع مع أمّي.

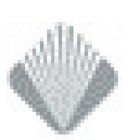
- أعانك الله، وأعان أباك، وأعانني على زوجتي طيبة القلب، التي تورطنـي كلّ مـرة بورطة.. إنهـا تريد مفاخرة رفيقاتهـا، فلا ترى ما تفاخر به سواي.

وانطلـق لسان الإمام يقلد صـوت زوجته التي تحبّ الفخر فيما لا فخر فيه، على حدّ قول زوجها:

- زوجـي شيـخ ولا كل المشايـخ.. استخارتـه لا تخيـب... دعاؤه مستجـاب.. عالم يستطيع أن يكسـر رؤوس كل العلماء في المدينة.. وهكذا.

قال الشيخ صالح وهو يمسح دموعه من شدة الضحك:

- هنيئـاً لك بهـذه الزوجة.. تقول العرب: كل فتـاة بأبيها معجبة، ولكن نساء قرية الطيبة معجبات بأزواجهن وأولادهن.



الفصل العاشر

كان توفيق اللّه حليف العاملين في المركز، فقد كانوا يعملون بجد وإخلاص من أجل إسعاد الناس البسطاء الفقراء الذين توافدوا إلى مركز الأبرار، وكانوا مثاليين في الجدّ والاجتهاد والانضباط، فقد شعروا بإخلاص العاملين فيه، من الوزير الذي يرأسه، إلى الإمام الذي يتولى شؤونه الإدارية والتعليمية، إلى اللجنة الوقفية التي تبذل جهوداً مضنية لتأمين أكبر قدر من الأوقاف للمركز، لتضمن له المستقبل والصمود في وجه العواصف التي قد يتعرض لها في المستقبل القريب أو البعيد... إلى الشيخ صالح الذي يعدّ المحرك الأساسي للعاملين في المركز، والبركة التي تجلب التوفيق والإعانات والأوقاف، والثناء الحسن للمركز.

كان العاملون في مركز الأبرار يسعون لتخليص المنتسبين إليه من سائر ألوان الظلم، مهما كلّفهم هذا من جهد ومال وسهر ونَصَب.

كانوا يعملون بصدق لتنمية قدرات أولئك البائسين، ليتغلبوا على متاعب الحياة ومشكلاتها، وكان كل واحد من أعضاء اللجنة العليا للمركز قدوة لأبناء المركز، في الحبّ، والتعاطف والتعاون فيما بينهم، حتى صاروا كالجسد الواحد حقيقة، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر على تخليص ذلك العضو مما يشكو منه من الحالات المرضيّة، الماديّة والمعنوية.

وكانت توجيهات الشيخ صالح، وتوجيهات الإمام، ذات أثر فعال في نفوس أبناء المركز عامة، والمكفوفين خاصة.

كان الشيخ صالح يعرض الحقائق الجديدة عن الروح الإنسانية للمكفوفين، وعن طبيعة علاقتهم بالعالم، عرضاً واضحاً محبّباً يعينهم على مواجهة حياتهم الصعبة في هذه الحياة، كان يزرع فيهم الروح الإنسانية، ويرى أنها عندما تتحقق فيهم، فإنها سوف تضفي قيمة جديدة على تجاربهم الحياتية، وكثيراً ما يضرب لهم الأمثال من تاريخنا الناصع، من سيرة سيد الخلق محمد صلى اللّه عليه وسلم،

وسيــرة أصحابه الكرام، رضوان الله عليهم، ومن سير الصالحين من التابعين وتابعيهم، إلى العصر الحديث.

كان ينتقــي مــن تلك السير ما يناسبهم، ويمنحهــم الثقة بأنفسهم، ليعتمــدوا عليها، بعد اعتمادهــم على الله الرحمن الرحيم، في سائر أحوالهــم، وكان يسعى جاهداً من أجل تأهيلهم ليعيشوا حياة طبيعية في مجتمعاتهم، دون عُقَدٍ، أو مركّبات نقص.. وكان يستخرج مهاراتهم ويصقلها، حتى تبدو للعيان على خير صورة.

كانــت دروسه للمكفوفين مثاليــة، حضرها الوزير مرات، وكان في كل مــرة يبــدي إعجابه بأسلوب الشيخ صالــح المثير للانتباه، ولحب الاستطــلاع الذي يجرّهم إلى إثارة أسئلة كثيرة، ومثيرة، وكان الشيخ صالح يجيبهم عليها بعقلانية مدهشة، وعندما سأله أحدهم، والوزير جالس في الصف يستمع إلى الشيخ صالح:

- من أين لك كل هذا العلم والاطلاع يا شيخ صالح؟

أجابه بثقة عالية بنفسه:

من المثابرة على المطالعة يا صديقي..

قال آخر:

- أنــت، ياشيــخ صالح، عنــدك مــن الآلات والأجهــزة والناس ما يساعــدك علــى القراءة والكتابــة، أما نحن، فليســ عندنا سوى هذه المسطرة، وهذا المخرز.

قال صالح:

- كأنــك تريــد أن تسمع مطالبك لمعالي الوزيــر... على أيّ حال، معاليه يجيبك على هذا الكلام.



نهضـ الوزيـر عن كرسيّـه، وتنحنح ليلفـت انتبـاه المكفوفين، ثم قال:

– ما رأيك يا شيخ صالح في كلام الأخ؟

قال صالح:

– طلباتــه كلّها في محلّها، فالذي هيأتموه لي يا معالي الوزير، هم محرومون منه.

قال الوزير:

– اطمئنــوا يــا أولادي.. ســوف نؤمّــن لكم كل مــا يساعدكم على متاعب الحياة.

فهتــف المكفوفــون للوزيــر، ودعوا له بطــول العمر، مــع الصحة والعافية، وهبَّ أحدهم قائماً ورفع كلتا يديه إلى السماء ودعا:

– اللهمّ حقّق لمعالي الوزير ما يصبو إليه في هذه الحياة.

وأمَّن الآخرون، وأمّن معهم صالح:

– آمين.. آمين.. آمين... يا رب العالمين.

ابتسم الوزير وقال:

– بــارك اللّه فيكــم يا أولادي.. ولكني أرجوكم أن تدعوا لي بحسن الختــام، فقد صار مستقبلي خلف ظهري، وقــد أعطاني اللّه الكريم أكثر مما أستحق والحمد للّه على كل حال.

قال صالح في تأثر:

– بــارك اللّه فيكم يا معالي الوزير، وأطال عمركم، وبارك لكم في أهلكم، وأوقاتكم، وأموالكم، يا أبا الفقراء والضعفاء والمساكين.

قال الوزير:

– البركة فيك يا شيخ صالح يا ولدي.. وإذا داهمني الموت، فسوف يكون هؤلاء الشباب أمانة في عنقك. أرجو أن تؤمّن لهم كلّ ما يحتاجون إليه، وإذا كانت ميزانية المركز لا تسمح، أو لا تفي بالمطلوب، فأنا جاهز.. خبرني يا ولدي لأؤمّن لك ما تطلب ويطلبون.

علت هتافات الأكفاء من جديد، فلم يملك الوزير دموعه ثم ودّع صالحاً وتلاميذه، وغادر الصفّ، وهو في غاية التأثر الذي لم يخف على صالح وتلاميذه المكفوفين الذين شعروا بحال الوزير، فهتفوا له، وعلا هتافهم حتى وصل إلى مسامعٍ من في الخارج، فأعلموا الإمام، وجاء الإمام على عجل، ليرى منظراً عجباً.. تقدّم من صالح، وسأله عمّا يجري في الصف، فلم يستطع صالح الردّ عليه، لأنه كان في غاية الانفعال، فسحبه من يده، وخرج به من الصف، وترك التلاميذ في حالهم.

في غرفة الإدارة، قصّ صالح على الإمام ما كان من أمر الوزير والتلاميذ، ثم قال:

– كيف ترى صحة الوزير؟

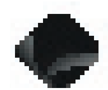
– على ما يرام.. لكن .. لِمَ هذا السؤال؟

قال:

– كان كلامه كلام مودّع.. هكذا شعرت.

استنكر الإمام هذا الكلام من صالح، وأنبه عليه، وقال:

– صحّة معالي الوزير خير من صحّتي وصحّتك.. إنه شابّ وإن كان في الستين من عمره.



- أرجو ذلك.

ورفع يديه إلى السماء وابتهل:

- اللهم إنك تعلم أنّ هذا الرجل الطيّب قطعة نادرة في هذا الزمان، وأنــت تعلم يا ربي مدى حاجة المركــز والقرية والضعفاء والمساكين إليه من بعدك.

اللهمّ فأطلْ عمره، وبارك له في أهله وماله ووقته، ولا تحرمنا من وجــوده ومــن حياته معنا يا ربّ العالمين، يا ناصــر المستضعفين، يا اللّه.

كان الشيخ محمد يؤمّن على ابتهالات الشيخ صالح، وعندما انتهى الشيخ صالح من دعائه، ومسح وجهه بكفيه، قال له:

- واللّه، ياشيخ صالح، هذا الوزير لا مثيل له، وقد سمعت أنه ينوي بيع القصر، بعد أن وقف المزرعة للمركز.

سأل صالح:

- ممن سمعتَ هذا؟ ولماذا يبيع القصر؟

- مــن أجل المركــز، وقد أرسلــت زوجته رسالة إليّ مــع السائق، أخبرتني فيها بما ينوي الوزير فعله، وترجوني أن أتدخل أنا وأنت من أجل منعه من بيع القصر.

نهض صالح وهو يقول:

- اللّه أكبر.. اللّه أكبر.. وماذا تنوي أن تعمل يا شيخ محمد؟

- أنا أريد رأيك يا شيخ صالح.

قال صالح:

– لقـد قـدّم الوزيـر الكثير، وأرجـو أن يسمع نصيحتنـا بعدم بيع القصر الذي يسكنه هو وأهله.

قال الإمام:

– سمعـت أنـه لم يعد يملـك شيئاً ذا بال، سـوى راتبه التقاعدي، والقصر.

– ومـع ذلك أمرنـي بتأمين ما يطلبه الأكفّاء في المركز، وقال: إذا لـم تسمح ميزانية المركز، أو لم تـف بالمطلوب، فأعلمني لأؤمن لك المطلوب.

اتفـق الشيخـان على ثني الوزير عمـا يفكّر به، وقـرّرا أن يفاتحا الحاج فاتحاً بذلك، لعله يساعدهما.

وكان الحل عند الحاج فاتح بأن يتركا له هذا الأمر، وسوف يحسن التصرف فيه، ولن يسمح للوزير ببيع القصر، فليطمئنوا زوجته.

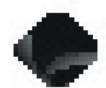
وقال الحاج فاتح:

– ثروتي المتواضعة كلّها تحت تصرّف هذا الرجل النبيل.

– بارك الله فيك يا عمي الحاج، وبارك لك في ثروتك.

نقّل الحاج فاتح نظره بين الشيخ محمد والشيخ صالح، كأنما يدور في رأسه أمر مهم يريد أن يفضي به، ولكنه يتردد في البوح به، حتى استحثّه الشيخ محمد بقوله:

– فـي فمـك كلام ياحـاج فاتـح تريـد أن تقولـه، مـا هـو؟ نحن أصدقاؤك.



قال الحاج فاتح في تلجلج:

- هذا صحيح..

- إذن .. هات ما عندك ياعمي.

قال الحاج فاتح:

- واللّه لا يحملنـي علـى عرضي الـذي سأعرضه عليـك يا شيخ صالح، إلا حبّي لك، وإعجابي بأخلاقك ودينك وطيب أصلك.

قال صالح في حياء:

- أستغفـر اللّه يا عمـي.. حبّك لي لا يقل عن حبي لك، وإعجابي بك يا أبا المروءات يا عمي، بلا حدود.

قال الحاج فاتح:

- بنتـي (غاليـة) غالية جداً عليّ، وليس فيهـا عيب، فهي متعلمة، وديّنة، وعلى خلق كريم واللّه، وجمالها فوق الوسط.

قال الإمام:

- تكلمْ يا حاج.. لماذا سكتّ؟

قال الحاج فاتح:

- يقولـون: المعروض مذلـول، ولكني سأعرض بنتـي على ولدي الشيخ صالح ليتزوجها إن أحب.

ظهر العرق على جبهة صالح كحبات اللؤلؤ، واحمَرَّ وجهه والتهبت أذناه من شدّة الحياء، فقال الإمام:

- مـا لك يا شيخ صالح؟ الحاج فاتح في مقام الوالد والأخ الكبير، وما قاله يوزن بماء الذهب.

فقال صالح:

- خسئ الذهب وماء الذهب أمام كلام عمّي الحبيب الغالي الحاج فاتح، يحفظه اللّه وأهله الكرام ويرعاهم.

قال الإمام:

- توكلنا على اللّه.

قال صالح:

- علـى مهلـك يا شيخ محمد، فلا بدّ مـن بعض الاستفسارات إذا سمح عمّي الرائع الحاج فاتح.

قال الحاج فاتح:

- كل الـذي تريـد قولـه معروف عنـدي، فأنا أعـرف حساسيتك المفرطة يا ولدي.

- بارك اللّه فيك يا عمّي، وأرجو أن يتسع صدرك لأسئلتي.

تفضّلِ ياولدي.

اعتـدل الشيخ صالح في جلسته، ومسح العـرق عن رأسه وجبينه ووجنتيه، ثم قال:

- أليست الكفاءة شرطاً من شروط صحّة الزواج؟

- وأنت كفؤ لأفضل بنت في هذا البلد.

قال صالح:

- حبّك لي ياعمي يجعلك تقول هذا.

- بل هذا هو الواقع، فأنت شاب متعلم، وسوف تحمل الماجستير والدكتوراه إن شاء اللّه وسوف تكون أحسن أستاذ جامعي، بإذن اللّه، ولا تنقصك الصحة، ولا الوسامة والجمال يا ولدي اللهم إلا إذا كنت ترى أن ابنتي غالية دونك.

سارع صالح إلى القول:

- أستغفر اللّه يا عمي.. أنا لا أرى في نفسي الكفاءة لها، فأنا أعمى، وابن فلاح مستور الحال.

قاطعه الحاج فاتح:

- كفَّ عن هذا الكلام ياولدي، ولا أرى من المناسب لك أن تبقى في مثل هذه الحساسية.

فتدخل الإمام وقال:

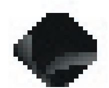
- هل تسمحون لي بالتدخل؟

قال الحاج فاتح:

- بل كن حكماً عادلاً بيننا يا شيخ محمد، فواللّه الذي لا إله إلا هو، لقد خطبها أربعة من أبناء كبار التجار، ورددت خطوبتهم، لأني لا أرى من يكافئها في العلم والفهم والدين والأخلاق إلا الشيخ صالح.

- سأل الإمام:

- هل استشرت البنت ياحاج؟



- نعـمْ.. شاورتها، وشاورت أمّها، وسألتا بعض الأسئلة عن الشيخ صالـح، وأجبتهما بصراحة.. أنا هكذا مع أولادي عامة، ومع (غالية) خاصــة.. جلســت معها على انفراد أكثر من مــرّة، وناقشنا الأمر من جوانبه كلها، وكانت موافقتها تامة.

- وموافقة أمها؟

- تامــة أيضاً.. فنحن لا نفكّر بالمــال، فعندنا منه الكثير والحمد للّه، ولا نفكر بالجاه والسلطان.. نحن نفكر بكلام رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وبتعاليمه السامية، ونحاول تطبيقها في حياتنا العملية.

قال الإمام:

- والرسول الكريم صلى اللّه عليه وسلم يقول:

«إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوّجوه»، وأنا أشهد أنك يا شيخ صالح..

صاح صالح:

- لا تكمل أرجوك ياشيخ محمد..

قال الشيخ محمد:

- بـل سأقـول مــا أعرفه عنــك، فالمستشار مؤتمن، مــع أن عمّنا الحاج فاتح لم يستشرني.. فأنا أشهد اللّه على أن ما على لساني هو فــي قلبي، وأشهد اللّه تعالى أيضاً، أنك يا شيخ صالح ذو خلق ودين، ولو كان لديّ أخت تليق بك، لخطبتك لها.

قال الحاج فاتح:

- يقولــون عندنا: اخطب لبنتــك، ولا تخطب لابنك، ولذلك جئتك خاطباً يا ولدي.



قال الشيخ صالح:

– والله هذا شرف كبير لي ما كنت أحلم به.

رفع الشيخ محمد يديه وقال:

– ياربّ تمّم بالخير يا كريم.

قال صالح:

– لا بدّ أن أستشير والدي ووالدتي يا عمّي الفاضل؟

قال الحاج فاتح:

– طبعاً لا بدّ من مشاورتهما، وأخذ موافقتهما.

وتابع صالح:

– ولابد أن يذهبا إلى بيتكم العامر يا عمي، ليخطبا كريمتكم المصون.

قال الحاج فاتح:

– نحن ننتظر منكم مكالمة هاتفية، لتحديد موعد الزيارة، في حال موافقة الوالدين الصالحين، ليريا البنت، ويقرّرا ما يريانه مناسباً.

وفي المساء، جلس صالح بين أبويه وقال:

– عندي مفاجأة.

وقصّ عليهما ما جرى، فأطلقت أمّ صالح زغرودة مجلجلة، والشيخ صالح يرجوها أن تكفّ، ولكنها قالت:

– سأفرح.. سأزغرد.. كفاكم ما فعلتم بي... لقد أعميتم قلبي... أجدادك وجداتك يا صالح كانوا أتقى وأعلم منك ومن أبيك، ومع

ذلك، كانوا يعبرون عن أفراحهم بالزغاريد والدّبْك والرقص بالسيف والتُّرْس، كما يعبرون عن أحزانهم بالبكاء.. فاتركوني أفرح ولو مرة واحدة في عمري الذي انتهى.

وأطلقت زغرودة أخرى، وتركها صالح، استجابة لأبيه الذي أشار إليه أن يتركها تعبّر عن فرحتها بطريقتها، ثم قالت:

– مبارك ياولدي... هذه أحسن من تلك الحيّة التي كانت ستلفّ على رقابنا جميعاً، مع أن الشيخ محمد قال: كانت تلفّ على رقبتك أنت وحدك.

ابتسم صالح، وكتم أمر الشيخ محمد وأمر زوجته أمّ محمد التي اخترعت قصة الاستخارة والمنام، ثم قال: ما رأيكما؟

قال الوالدان بصوت واحد:

– موافقون... موافقون..

وزادت أمّ صالح:

– حدّد لنا موعداً لنزورهم غداً، وأقول لهم: نحن مستعجلون، ونريد أن نزوّج ابننا خلال أسبوع.

قال أبو صالح بهدوء:

– يا أمّ صالح .. نزورهم أولا، ثم نراعي ظروفهم في توقيت العقد والزفاف.

– لا .. السرعة أولاً. على أيّ حال، اتركوها عليّ، سوف أتفاهم مع عروسنا ثم مع أمّها.. وأنا أمُّها وأبوها، وسوف ترون.

قال صالح:

- والحج يا أمي؟

قالت:

- الجواز قبل الحجاز.. أم أنك لم تسمع هذا الكلام قبل الآن؟

- بل سمعتُه منك يا أمي..

قالت مقطّبة مبتسمة:

- إذن.. اسمع كلام أمّك يا ولد.

- سمعاً وطاعة يا أمي الغالية.

- ولكنك لم تقل لنا ما اسم البنت، فعند الحاج فاتح بنتان في سنّ الزواج.

- اسمها غالية يا أمي الغالية.

فضربت على ظهره، ثم شدّت أذنه، وهي تقول:

- قلت في نفسي، صالح دائماً يقول: يا أمي الحبيبة، هكذا اعتادت أذني على سماع (حبيبة) فلماذا يقول لي الآن: يا (غالية) يا أمي الغالية.. من أجل (غالية) يا ولد؟

ابتسم أبو صالح ابتسامة ملأت محيّاه ثم قال:

- قلعت أذن الولد يا أمّ صالح... اتركيه.

لن أتركه، حتى لاينسى أني أنا الغالية، وليست (غالية) وحدها.

- ستكونين أنت غالية، وهي غالية أيضاً.

قالت في سعادة ظاهرة:

- واللّه عندما رأيت (غالية) في مزرعة الوزير، نزلت بقلبي مثل قرص الشهد، ولكن تلك الحيّة كانت آخذة عقلي وقلبي، لكنّ.. كثر اللّه خير الشيخ محمد الذي كشف لنا تلك الحية الرقطاء.. لقد فتح عيني على عيوب فيها ما كنت أعرفها.

قال صالح ضاحكاً:

- ومع ذلك، زعلتِ منه، واغتبته.

قالت:

- أرجوك يا شيخ صالح أن تطلب منه أن يسامحني، ولكنّ.. احذرْ أن تقول له ما قلته فيه .. مفهوم يا ولد؟

- مفهوم يا أمي.

وقال أبو صالح:

- على أن تستغفري لذنبك، ولذنبه أيضاً، وعلى أن تعاهدي اللّه ألا تذكريها أمام الناس إلا بالخير.

قالت:

- أنا لا أقول عنها حيّة إلا أمامكم.

- ولا أمامنا.

- ولا أمامكم.. ولتفرح تلك الحيّة، فقد نجت بجلدها.

- استغفري الله يا امرأة.

- استغفر الله يا رجل.. أما أنت يا شيخ صالح، فلا تنس الاستخارة، وإياك أن تقول لي: رأيت في منامي حيّة.. بل غزالة.. مفهوم؟

- مفهوم يا أمي.

وفي فجر اليوم التالي أيقظته مبكراً قبل طلوع الفجر، وسألته عن الأحـلام الوردية التي رآها في المنام، فقصّ عليها مناماً جميلاً كان رآه فـي الأيـام الأولى لتعرفه إلى الحاج فاتـح، وقد شرح الله صدره لهـذا الرجـل من تلك الأيام، وقد رأى ذلك المنـام هذه الليلة بالتمام والكمال. دمعت عينا أم صالح، وسجدت شكراً لله، ثم قالت:

- قم إلى وضوئك يا ولدي، فقد شارف طلوع الفجر.

بعد صلاة الفجر، سأله الإمام:

- وافقا؟

فهز صالح رأسه ثم قال:

- بقيت موافقة عمي الوزير.

قال الإمام:

- هيّـا بنا إلى المنزل، لتهاتفه من عندي، وتتكلم بحريّة وصراحة، دون تدخل والدتك الطيّبة.

ابتسم صالح وقال:

- إنها لم تنس منامك عن الحيّة.

فضـرب الإمام كفاً بكـف وهو يحوقل.. فطمأنه صالح بأنها سوف تتناسى ذلك المنام، وطلبت مني أن أرجوك لتسامحها على تعليقاتها

على منامك.

صاح الإمام:

- وأنت أيضاً تقول منامك؟

- ألـم نتفق أن نبعـد زوجتك عن الموضوع، حتى لا تفسد العلاقة بينهما، فتفسد بيننا.

قال الشيخ محمد في حب وانفعال:

- مستحيـل يـا شيخ صالـح.. مستحيـل أن تفسـد العلاقة بيني وبينـك.. فأنـا أدعو اللّه في سرّي وعلنـي أن يجمعنا في الجنة، كما جمعنا هنا في الطيبة.

وسكت هنيهة ثم حثّ الشيخ صالحاً على النهوض معه إلى البيت، لاستشارة الوزير قبل أن يعود إلى نومه.

فرح الوزير فرحاً شديداً بهذا الخبر، وقال:

- الحمد للّه ياولدي.. أبواب السماء مفتّحة لدعوات من يدعو لك، فمهمـا فتشت وشرّقـت وغرّبت، لا تجد مثل الحاج فاتح، ومثل تربية بناته. مبارك يا ولدي، وسوف أصحبكم لأشارك في الخطوبة.

وفـي منـزل الحاج فاتح اجتمع شمل الأحبّـة، وتم الاتفاق على كلّ شـيء بين الوزير والحاج فاتح والإمام، فيما كان صالح وأبوه ينصتان ويكتفيان بهزّ رؤوسهما بالموافقة على كلّ الترتيبات.

سأل الوزير عن ميعاد إعلان الخطوبة، وكتابة العقد، فجاءه صوت أمّ صالح من وراء الباب:

- اليـوم يا حضـرة الوزير.. خير البرّ عاجلـه، أليس كذلك ياحاج

فاتح؟

قال أبو صالح:

– هـذه أمّ صالح.. دائماً مستعجلة.. لو استطاعت أن تزفهما الآن لما تأخرت.

قال الشيخ محمد:

– وأنا معها.. خير البرّ عاجله.

وقال الوزير:

– وأنا معك ومعها يا شيخ محمد.

قال أبو صالح:

– كنا نستعد للحجّ هذا العام، أنا وصالح وأمّه.

فقال الإمام:

– وزوجته .. هل لديك مانع ياحاج فاتح؟

– قال الحاج فاتح:

– هـذه بشارة خيـر، وأرجو منك يا أبا صالح أن تضمّوني وزوجتي إلى قافلة الخير هذه، لنحجّ معاً.

فقال الشيخ محمد:

– وأنـا موافـق علـى أن أكـون مـع زوجتـي ضمـن هـذه القافلة المبرورة.

قال الوزير في حزن:

- ليتني كنت أستطيع أن أصحبكم.

سأل الحاج فاتح عن المانع، فسكت الوزير، عندها قال الحاج فاتح:

- أنا العبد الفقير إلى اللّه تعالى أدعوكم إلى ما يلي:

أولاً: أدعوكم مساء هذا اليوم لعقد قران ولدي الشيخ صالح على بنتي غالية، موافقون؟

- موافقون.

- ثانياً: قرّرنا أن يكون حفل الزفاف ليلة الجمعة الآتية. موافقون؟

- موافقون.

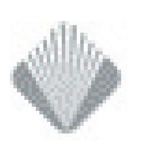
قال الإمام:

- رابعاً: قرّرنا أن يكون كل ما تقدّم على حساب أخيكم الحاج فاتح أرجو ألا تخيبوا ظنّه فيكم.

موافقون؟

فهتف الحاج فاتح فرحاً سعيداً:

- بارك اللّه فيك يا شيخ محمد.. كنت سأقولها لو لم تسبقني إليها.



الفصل الحادي عشر

كانت رحلة الحج ممتعة، كان كل رجل منهم يصحب زوجته، يتعبدان معاً، ويعلّمها كيف تطوف، وكيف تسعى، وكيف تحج، ثم عادوا وكأنهم وُلـدوا من جديد، عادوا وهم أشد حبّـاً وتعاطفاً وتماسكاً، وتصميماً علـى إنجاح مشروع العمر، كما يسمّيـه الشيخ صالح، الذي تضاعف بذلـه في سبيل إنجازه وكانت زوجتـه الحاجة (غالية) نعم المعين له في إدارة المركز، بما أوتيت من رجاحة عقل، وحُسْن تدبير، كما كانت له خير معين على الدراسة والتحصيل، وكان شعارها:

لا لليأس.. لا للفشل.. لا للتشاؤم.

نعم للأمل.. نعمْ للنجاح.. نعمْ للتفاؤل.

كانت تمضي الليالي معه والساعات الطوال في مدارسة المشروع، كانت تقول له:

– لـو رزقنـا الله ولداً جميلاً ذكياً مثلك، لمـا كان أغلى عندي من مركز الأبرار، يا أيها الشاب الصالح.

لقد بثت في نفسه روح التحدّي للمصاعب والمتاعب، وروح الفرح والتفـاؤل، فكان لا يبـدو للناس إلا مبتسماً، فرحـاً، متفائلاً، ذا روح مرحـة.. لقد تجاوز كلّ معانـي العزلة النفسية والمادية، وتخلّص من عقدة العمى، وعمل جاهداً حتى خلّص تلاميذه المكفوفين من عقدة النقـص هذه، وكان يروي لهم بعض نـكات مشاهير المكفوفين يقول لزميله في المركز:

– حدثـت مشـادة اليـوم بيـن اثنين مـن العاملين فـي المركز، ثم ارتضياني حكماً بينهما، فلمّا حكمت لأحدهما، غضب الآخر، وسبّني، وقال لي:

– وما أدراك بمثل هذه الأمور وأنت أعمى.

فقلت له:

- إذا كان الأمر كذلك، فلماذا دعوتني أنت بالذات لأحكم بينكما؟

قال:

- لتحكم لي.

- ولو بالباطل؟

- ولو بالباطل.

فتذكـرت مـا رواه لنا الشيخ صالح عن أحـد العميان العباقرة من أمثالنا، عندما قال:

«أنا أحمد اللّه على العمى، كما يحمده غيري على البصر».

فلمّا سئل عن السبب أجاب:

حتـى لا أرى أمثالك مـن مبصري العيون، عميـان القلوب.. فهذا الشخص المفتح صاحب العيون يريدني حكماً لأحكم له، ولو بالباطل، أفليس من الخير لنا ألا نراه ولانرى أمثاله؟

ضحـك الشيخ صالح في سرّ أولاً، ثم علا ضحكه، فأحسّ بوجوده تلميذاه المكفوفـان، تقدّم منهما، وسلّم عليهما بحرارة، وضغط على أيديهما، وقال:

- ذاك الشاعر الفيلسوف المعري الذي قال:

«إني أحمد اللّه على العمى، حتى لا أرى من لا أحب».

أمـا نحـن .. فنحمـد اللّه تعالى في سائـر أحوالنـا، ونحبّ سائر النـاس، المحسن ندعـو اللّه أن يزيده إحسانـاً، والمسيء ندعو اللّه

أن يخلصــه من إساءته.. نحب الناس، ونزهد بما في أيديهم، ونترفّع عــن سفاســف الأمــور، كمــا كان رســول اللّه صلى اللّه عليــه وسلم وأصحابــه الكرام رضوان اللّه عنهم، وسائر الرجال الصالحين، ممن سبقونــا بإحسان، ومن المعاصرين، ومنهــم المكفوفون مثلنا، ومنهم المبصرون.

هكــذا كان الشيخ صالــح لايفوّت مناسبــة إلا ويستثمرها للصالح العــام، من أجل إقامة مجتمــع سليم، تسوده المحبــة، ويتعاون أبناؤه على البرّ والتقوى، وقد جعل من مركز الأبرار مجتمعاً صغيراً منتجاً، يعمــل من فيه كخلية النحل في الحــبّ، والتعاون، والحركة، والإتقان، فقــد جعلهــم متحابّين متعاونين، متقنين، والشعــار المعلّق في أرجاء هذا المركز، قول رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم:

«إن اللّه يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه».

كما علّقوا على جدرانه، وفي الأماكن البارزة شعارات أخرى، تحثّ على الجدّ والاجتهاد، وعلى الحب الخالص للّه وفي اللّه، وعلى التعاون المثمر، وعلى العمل بروح الفريق الواحد، وتحضّ على التقوى وصالح النيات في سائر الأعمال، وعلى الصدق في القول والفعل، وما شابه ذلــك من آيات اللّه العظيم، ومن أحاديــث رسوله الأمين – صلى اللّه عليــه وسلم– ومــن الحكم والأمثــال والأشعار التي تدعــو إلى الجدّ والإخلاص في سائر أحوال أبناء المركز.

كان الوزيــر يــزور المركــز مرة أو مرتيــن في الأسبــوع، ويقرأ في وجــوه العاملين فيــه، والمنتسبين إليه، وفي حيويتهــم ونشاطهم، ما يسعد قلبه، ويجلــو صدأ الذكريات المريرة عن المجتمعات الأخرى، في الأجهــزة والدواوين العامة والخاصة، تلك التي تسودها الفوضى واللامبالاة والتقاعس والتواكل والكسل وغيرها من الأمراض النفسية والقلبيــة، ولايسعــه إلا أن يدعــو للشيخ صالح، صاحــب فكرة هذا المشــروع، والــذي بــذل وما زال يبــذل الكثير من أجلــه.. يدعو اللّه

لـه باطراد النجـاح وأن يحالفه التوفيق لتطوير هـذا المركز تطويراً يجعلـه أمثولة فيحذو حذوه الرجال المخلصـون الآخرون، ففي هذه الأمـة خير كثيـر، ولن تعقم النســاء أن يلدن مثل صالـح، في نظافة عقلـه وقلبه ويـده.. وتكون هناك مراكز كمركز الأبـرار، تعمل للخير العـام، وتذوب مصالح العاملين فيها في المصالح العامة، وينأون عن الأنانيات والأهواء الشخصية، والمصالح الذاتية الكفيلة بإجهاض أي مشـروع مهما كان عظيمـاً أو صغيراً، مـادام القائمون عليه يقدمون مصالحهـم الذاتية على المصلحة العامـة، وكان يرى أن تُكتب سيرة هـذا الفتـى الكفيف الذي أسـس هذا المركز علـى التقوى، ليقتدي الآخـرون به، ويؤسسوا مراكز صالحة كما أسس، ومن مجموعة هذه المراكـز الصالحة، يتأسـس المجتمع الفاضـل، ويتخلص الناس من التخلف والجهل والظلم.

وقـد أفضى الوزير بهـذه الرغبة إلى بعض أصدقائـه من أساتذة الجامعـات، فتحمـس أحدهم للكتابة عن هــذا المشروع البديع وعن صاحب فكرته، وقال:

– سـوف أكلّف أحد طلابـي النجباء، بأن يـزور المشروع، ويلتقي الشيـخ صالح، ثم نجلس معاً، يا معالـي الوزير، لنساعد الطالب في إنجــاز رسالته الجامعية عن المشروع منذ كان فكرة تطوف في نفس الفتى صالح، إلى أن تطورت الفكرة، ثم تجسّدت في مركز الأبرار.

قال الوزير:

– ولكن الجهد الأكبر أرجو أن يدور حول الشيخ صالحٍ، هذا الشاب الــذي لم يمنعه فقـدُ بصره، من أن يكون عنصــراً فعّالاً في مجتمعه القــروي الصغير، ثم في المعهد الشرعي الذي تعلّم فيه، ثم فٍي كلية الشريعـة، وفـي هذا المركز.. لقـد كان الشيخ صالـح مؤثراً في كل مجتمـع عاش فيه وعايشه، وسوف يرى تلميـذك الذي سيكتب هذه الدراســة أن شخصية صالح مؤثـرة، آسرة، وسوف يستفيد هو منها، كما استفدت أنا.

- أنت يا معالي الوزير، استفدت من ذلك الفتى الأعمى؟

- إي واللّه ... استفـدت من تجرّده عن مصالحه الشخصية، وعن الأنانيــة وحبّ الــذات.. استفدت من أمانته وصدقــه.. استفدت من دأبه، فهو نشيط لا يكلّ ولا يملّ ولا يتعب، يواصل الليل بالنهار لإنجاز ما يكلّف نفسه به.. استفدت من تصميمه على النجاح، بعيداً عن كل أسبــاب اليأس والإحباط، وما أكثرها في حياتنا.. ولو أردت أن أكتب لــك ولتلميذك عــن حياة هذا الشــاب الكفيف، لسطــرت لكما كتاباً كبيراً.

قال الدكتور:

- هل يستأهل أن تكتب عنه كتاباً؟

قال الوزير في جدّ:

- أنا لا أبالغ، وسوف تؤخذ أنت وتلميذك بما قدمه الشيخ صالح، وبمــا يقدّم للمركز، والقرية، علــى الرغم من أنه سوف يناقش رسالة الماجستير قريباً جداً إن شاء اللّه تعالى.

قال الدكتور وهو يهزّ رأسه:

- ســوف نرى يا معالــي الوزير، وسوف نستفيد منك ومن خبراتك ومن معلوماتك إن شاء اللّه.

- إن شاء اللّه تعالى يا دكتور.

شروط الإسهام في الإصدار الأدبي والفني «إسهام»

- أن يكون للباحث إسهام في ميدان الأدب والفنون

- أن يكون العمل الأدبي في الشعر أو القصة أو الرواية أو المسرح أو الدراسة الأدبية، أو الفنون مثل فن الخط والزخرفة والعمارة وغيرها.

- أن يكون العمل جديدا لم يسبق نشره.

- أن يعالج مضمونه وفق الرؤية الوسطية.

- أن يسهم في التنمية الفنية والجمالية للفرد والمجتمع.

- أن يقدم العمل مطبوعا في ثلاثة نظائر، إضافة إلى قرص مدمج، وأن لا يتجاوز مائتي صفحة، من حجم A4، وبخط Simpliefed Arabic، ذي البنط 16.

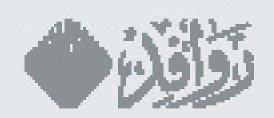
- يحق للجنة العلمية أن تقترح على صاحب العمل إدخال التعديلات المناسبة.

- لا تسترد الأعمال غير المنشورة.

- يقدم لصاحب العمل المنشور مكافأة مالية تقديرية.

د. عبدالعزيز برغوث

كاتب جزائري من مواليد 1966، حاصل على شهادة دكتوراه الدولة في الدراسات الحضارية، يعمل أستاذا جامعيا بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. ومديرا لمجلة «الإسلام في آسيا»، ومنسقا أكاديميا لبرنامج الدراسات الإسلامية الخاص بالطلبة الأمريكيين. له مؤلفات في الفكر الحضاري، منها: «مشروع الفكر الحضاري: ضرورة تغيير الإنسان والفكر والتربية والثقافة»، و«المنهج النبوي والتغيير الحضاري»، و«القضايا الكبرى في التجديد الحضاري عند مالك بن نبي»، إضافة إلى عشرات المقالات والدراسات، وغيرها.



نهر متصل.. متجدد

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام الفعلي في إثراء المحيط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات دورية وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة، رمز بريدي: 13001 دولة الكويت

الهاتف: 2467106 (965+) - فاكس: 2468134 (965+)

البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

1

الطبعة الأولى - دولة الكويت

أبريل 2007 م / ربيع الأول 1428هـ

الآراء المنشورة في هذه السلسلة لا تعبر بالضرورة عن رأي الوزارة

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

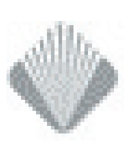
الموقع الإلكتروني www.islam.gov.kw

تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع : 2006/538

ردمك : 99906-90-69-3

فهرس المحتويات



تصدير


بسم الله الرحمن الرحيم

الراجح أنه لم يسبق للأمة الإسلامية أن عاشت أوضاعاً في حجم الأوضاع المعاصرة في تداخلاتها وتعقدها وآثارها النفسية والفكرية والسلوكية على الفرد والأسرة والمجتمع، فقد تغيرت مفاهيم وقيم، وسيطرت نظم ومنازع، وطرأت نوازل لها أبعاد عربية ودولية وإنسانية، ونشطت، من جديد، حركة «السجال» حول الإسلام وحضارته ورموزه قوة وتنوعاً وانتشاراً.

ومع أن الفكر الإسلامي المعاصر دأب على الاستجابة للتحديات، وسعى إلى أن يكون في مستوى التجاذبات الفكرية والقيمية، مصححاً ومنقداً ومبشراً، إلا أن التحولات السريعة، في قوتها وتلاحقها وتأثيرها، جعلته في حاجة ماسة إلى تقويم لمسيرته ومراجعة لآلياته.

وتزداد خطورة الموقف في ظل طغيان التفكير الكمي، وإغراق المكتبة العربية الإسلامية بوابل من الكتابات الإنشائية والتعميمية والخلافية التي لاتقوى على إحداث تنمية معرفية، فضلاً عن أن تساعد على التأصيل والقراءة المنهجية النوعية للأمور وفق آليات التحليل والنقد والمقارنة الكفيلة بتوسيع دائرة المتلقين، ولاتتجاوز القشرة الظاهرة للظواهر والنوازل، ولاتقوى على ريادة انخراط فعال في مسيرة إنجاز فعل ثقافي بناء ومتجدد، يتقوى به النظر الفكري الإسلامي، تربية ومعرفة وفقها، ويهتدي به النظر الفكري الغربي العاقل.

ثم إن واجب البلاغ المبين الذي امتحن الله عز وجل به الأمة، علماء ودعاة وولاة أمر ومؤسسات، يقتضي أن تتجدد الأساليب وتتنوع بتنوع المتلقين، مسلمين وغير مسلمين، أهل كتاب ومشركين، ذكوراً وإناثاً، كباراً وصغاراً، حكاماً ومحكومين، وسواء أكانوا من أهل

الثقافة والفكر والفقه والفنون، أم من أهل الصنائع والوظائف، وبتنوع مجالات الفكر الإسلامي تربية وحضارة وسياسة واقتصادا وفكرا واجتماعاً.

وفي ظل ترسيخ قيم التعددية والتنوع والاختلاف البناء في دائرة الفكر الإسلامي، وانتشار فلسفة اعتماد مقاصد القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال العلماء وفتاواهم في العقيدة والشريعة والتربية والعمران، وانتهاج أسلوب التجديد والاجتهاد في فهم الخطاب وتنزيله، يصير من مقتضيات ضمان الفاعلية والامتداد أن يكون الخطاب الفكري الإسلامي متصفاً بخصائص فكرية واضحة المعالم سواء في علاقته مع الذات أم في علاقته بدوائر الفكر المغاير في أصوله الغربية وتمثلاته العربية.

- إن الفكر الإسلامي ما هو إلا ثمرة التفاعل البناء والحيوي بين عقل الإنسان وتوجيهات الوحي كتاباً وسنة. ومن ثم، فإن الاحتكام يكون للأصل، ولاينظر إلى الثمرة إلا باعتبارها نتاج حركة فكرية يقوم بها الإنسان في حدود جبلته القائمة على النسبية والنظر المتأثر بعوامله الموضوعية. كما يصير الاختلاف والتنوع ميزة في ذلك الفكر، لأنه مظهر من مظاهر إعجاز الخالق، وتجل من تجليات رحمته، إذ لم يجعل العقول والأفكار على شكل واحد تتقلص به جمالية الحياة، وتضيق رحابتها.

ويتعين النظر إلى الفكر الإسلامي المتحدث عنه، ليس باعتباره مضموناً يحتوي ثمرات الإنسان في تعامله مع نصوص الوحي، وإنما باعتباره أداة في التفكير، وهذا البعد الغائب في التداول المعاصر هو ما يحتاج إلى بيان. إن الفكر الإسلامي أداة تساعد صاحبه على التفكير السديد، واعتبار الفكر الإسلامي أداة هو إدخال له في معترك التجاذبات الفكرية والاجتماعية المعاصرة في العالم

العربي الإسلامي والعالم الغربي، أداة تهدي حاملها إلى صواب القول والموقف في قضايا تؤرق الفكر الإنساني المعاصر في النفس والأسرة والمجتمع والعلاقات الدولية والبيئية.

وبالقوة نفسها، يتعين مجابهة الأزمات والأمراض التي تعيق حركة الفكر الإسلامي المعاصر، وفي مقدمتها:

أ. إعادة إنتاج الخلاف الفكري والمذهبي بين المسلمين، ولئن كان من علامات الأزمة الإكثار من ذكر ورصد النتائج الكارثية لمثل إعادة إنتاج الخلاف المذكور، فإن الخطاب الفكري الإسلامي الفعال هو من يتخذ من مقصد وحدة المسلمين، عقيدة ووجهة ورسالة، دليلاً لايحيد عنه في تلقي الأفكار والمواقف والأعمال، ويسعى إلى أن يرعى الوحدة الروحية والفكرية بين المسلمين.

ب. الارتهان إلى التراث ارتهان المقدس الذي يرفعه إلى مقام نصوص الوحي ثبوتاً ودلالة، ويسفه، بالمقابل، من يعمل آليات المنهج العلمي لدى الأصوليين والمفسرين للتنقيح والانتقاء واختيار الراجح من الآراء والأحكام المساوقة لمقاصد الوحي، والحامية لمصالح العباد المعتبرة في معاشهم ومعادهم.

جـ. تجريد الآيات والأحاديث والفتاوي عن سياقاتها الموضوعية والدلالية، واتخاذها سنداً للقائلين بمفاهيم ومرجعيات متحيزة، ولعل أخطر الإصابات التي لحقت ببعض قطاعات الفكر الإسلامي والمشتغلين بأمر التوجيه والدعوة والبناء أن تدخل تلك المفاهيم المتحيزة ضمن مساقات ومواد دراسية ينشأ عليها أجيال المسلمين، من مثل القول بحاكمية آية السيف على المسلمين والكفار، وانتهاج أسلوب التحريض والقتال في حق المخالفين، وجعل حضارة الآخر وإنجازاته غنيمة للمسلمين، وحصر المرأة في أطر ضيقة هي من

نتاج ظروف متلاحقة، وليست ثمرة فهم مقاصدي لنصوص الوحي، كتاباً وسنة، وجعل الفقه وأحكامه عضيناً، لايستقى منهما إلا الفتاوي التي تميل نحو التشدد والتطرف وإقصاء الآخر، وتنميط حياة الأفراد والجماعات وأذواقهم برؤية ومنهج واحد لا اختلاف فيه ولاتنوع، خروجاً عن جبلة الطبيعة وفطرة الوجود والإنسان.

- والحاصل أن تلك الأزمات التي تنخر كيان الفكر الإسلامي محتاجة إلى تقويم، ولن يتحقق هذا البعد التقويمي إلا عبر منهجية إحلال قيم الوسطية والاعتدال مكانها المحوري في دائرة التعامل مع النصوص والقيم ومحاولة فهمها وتنزيلها، وذلك أن المنظور التقليدي لتلك القيم سعى إلى تحجيمها ضمن مسلكيات وأخلاقيات فردية أو رفعها نحو مشاعر مثالية طاهرة، بينما تشكل الوسطية رؤية بنيوية في مجمل التفكير الإسلامي سواء في نصوصه المشكلة لآليته أم في مجالاته المختلفة من عقيدة وتربية وفقه وتشريع واجتماع، أم امتدت إلى منهج تعامله مع الظواهر والقضايا والعلاقات الفردية والأسرية والاجتماعية والدولية.

إن الوسطية والاعتدال روح هذا الدين، وإن الإصدار الفكري الذي يأخذ قطاع الشؤون الثقافية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت على عاتقه مهمة نشره، دوريا، ورعايته وجعله في متناول عموم القراء داخل العالم الإسلامي وخارجه لمن أولى وسائله في التذكير بهذه القيمة المتأصلة في مختلف مصادر الفكر الإسلامي وأوعيته وبرامجه ومناهجه قياماً بواجب البلاغ الذي امتحن الله به الأمة أفراداً وجماعات ومؤسسات بعيداً عن التأويلات التي تشعر الرأي العام بأن الفكر الإسلامي خاضع في هذه القضية، لإملاءات خارجية، بينما الحقيقة تشهد بأن الدعوة إلى القيم الوسطية والاعتدال هي أصل أصيل في نصوص الوحي وتوجيهات الرسول ومواقف الصحابة والعلماء، وأن شرط الإرادة كفيل بأن يجعل الأفراد

والأمم في منأى عن الخضوع للإملاءات الخارجية.

وبالنظر إلى الصورة المرسومة اليوم في المخيال الجماعي الغربي حول الإسلام والمسلمين في هذا الجانب، فإن تصحيح الرؤية وإبراز قيمة الوسطية والاعتدال في منهج الإسلام وحضارة المسلمين ليعد فريضة الوقت بدون منازع، فريضة ترتفع بها نفوس المسلمين وعقولهم إلى الآفاق الرحبة لوحدة الإنسانية في المنظور القرآني ويهتدي بها عقلاء الغرب والشرق إلى إدراك الصورة الحقيقية للمسلمين ودينهم وحضارتهم. وهذا يستدعي تأصيل مفاهيم عديدة من مثل هيمنة الدين والجهاد ودار الحرب وعلة قتال المشركين وغيرها من المفاهيم. وهو ما يعتبره الإصدار الفكري داخلاً ضمن أهدافه التأصيلية ورسالته المفهومية.

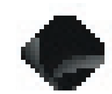
- إن الأمة الإسلامية تعيش، اليوم، أزمة متعددة الجوانب، وإذا كان المحللون والمفكرون والسياسيون قد تداولوا طبيعة تلك الأزمة، وبحثوا في أسبابها وعللها، واختلفوا اختلافاً بيناً، فإن الأصل المعتمد لدى الإصدار الفكري هو أن أزمة المسلمين متعددة الأسباب والعلل والمظاهر، ولاينفع في تشخيصها، ادعاء السبب الواحد والجوهري، فذلك تفكير أحادي غير متعدد الزوايا. إن الأزمة متعددة الأسباب ومتشابكة المصادر، ولعل النظر الراجح يستدعي أن تكون الرؤية القاصدة للتشخيص والإصلاح في حجم ذلك التعدد والامتداد، ومن ثم، فإن النظر منصب على توجيه جهود الباحثين والعلماء والمختصين في ميادين التربية والفكر والاجتماع والاقتصاد والسياسية إلى الإسهام في تشخيص هذه الأزمة إيماناً بأن الأزمة فكرية وتربوية واجتماعية وسياسية واقتصادية، وإذا كان كل سبب يستصحب معه الأسباب الأخرى ويتقوى بها، فإن المنطلق يقتضي أن على كل تشخيص وعلاج أن يستصحب معه التشخيصات الأخرى وعلاجاتها في أفق إيجاد برنامج شامل وموحد يكون دليلاً للمسلمين

في الوعي بأزماتهم والسعي إلى حسن تشخيصها والانخراط المخلص في علاجها.

دون أن يستطيع أحد إنكار دور الفهم الخاطئ للنصوص والواقع والعلاقة الممكنة بينهما في ترسيخ الأزمة والإبقاء عليها، بل ومضاعفاتها، مما يستدعي حشداً للطاقات التحليلية والنقدية في هذا الاتجاه على وجه الخصوص.

- ومما يتعين ذكره، في هذا السياق، ضرورة تجديد الوعي بالآخر في بنية التفكير الإسلامي المعاصر، فقها وتربية وقانونا وعلاقات دولية، ومن المفيد الإشارة، هنا، إلى أنه،عبر تاريخه الطويل، لم يحرز فكر إقصاء الآخر وتهوين قدره واحتقار حضارته أي تقدم يعود بالنفع على المسلمين ومجتمعاتهم، ومن ثم فقد آن الأوان للتذكير ببعض القضايا في هذا السياق، إن للآخر موقعاً في نصوص الوحي وفتاوى العلماء وكتابات المؤرخين والمفكرين، والأصل أن هذا الآخر حاضر في واقع المسلمين ومحيطهم، فالأولى أن تكون هناك رؤية واضحة لمنهج التعامل معه بعيداً عن عقليتين مدمرتين: عقلية الإقصاء والتهوين وعقلية الانبهار والتمكين، وإن من مرتكزات الخطاب الفكري الذي ينشده الإصدار الفكري أن يعاد تجديد النظر في مفهوم ا لآخر وتشجيع الأصوات الداعية إلى إيجاد صيغ حضارية عادلة للحوار وتبادل المنافع الفكرية والمادية، وتأسيس محيط ثقافي ونفسي يتنفس بعبير الآية الكريمة ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ (سورة الحجرات الآية 13) ، محيط ثقافي ونفسي لاتدوي فيه أصوات المدافع والقنابل، وإنما يسمع فيه صوت الحق والخير والعدل والحوار والتعايش، ويتراجع فيه الصخب الفكري الذي يسهم في الإبقاء على الأزمة وإدامتها.

ولا يأتي الإصرار على هذا الموقف الحضاري من ضرورة حياتية



فقط، وإنما الأصل في البناء الحضاري، كما هو عقيدة المسلمين، أن يتم التعاون على البر والتقوى ويدفع التعاون على الإثم والعدوان. وليس من إثم وعدوان أكبر من أن تسد الحضارة الإسلامية منافذها في وجه العطاء الحضاري الإنساني بدعوى الاستقلال والخوف من التبعية أو الاختراق. إن ضعاف العقيدة والفكر والقيم هم الذين يتوجسون خيفة من الآخر، أما أقوياء العقيدة والفكر والقيم فهم مستعدون للإفادة من كل صواب وصلاح في القول والعمل.. في الفكر والسلوك، إذ الحكمة ضالة المؤمن.

إذا كانت الاعتبارات السابقة تمثل ملامح أساسية لهوية الإصدار الفكري، فإن رسالته تسعى إلى أن تجعل بالإمكان تحقيق ثلاثة أبعاد جوهرية، وهي: التأصيل، والتمكين، والإشعاع.

فالتأصيل هو الارتفاع بالفكرة والرأي والموقف نحو اكتساب قوته الشرعية وصوابيته في حدود الدائرة الابتلائية للإنسان في سعيه إلى عمارة الأرض وتسخيرها وبناء حضارة إنسانية تولي وجهها جهة رعاية المصالح الإنسانية المعتبرة، وفي مقدمتها حفظ عقيدة الإنسان وعقله وقيمه ونفسه وماله وعرضه وبيئته وحريته في الإبداع والاختيار، بل وحقه في بقاء نوعه الإنساني.

ولايمكن الحديث عن تأصيل دون الأخذ بعين الاعتبار ضرورة توفير الشروط العلمية والمنهجية اللازمة لسياسة التأصيل، وفي مقدمتها إطلاق القدرات الفكرية و الإبداعية للعلماء والباحثين والمفكرين والمبدعين في مجالات الإنسانيات والعلوم الاجتماعية والإدارية، ولأجل هذه الغاية، يدرك الإصدار الفكري بأن الحديث عن التأصيل هو حديث عن إطلاق القدرات نحو تحرير البحوث وإنجاز الدراسات في مختلف الإشكالات التي تهم الحياة المعاصرة بصفة عامة والحياة الإسلامية بصفة خاصة.

غير أن إطلاق القدرات محتاج إلى ضابط معرفي ومنهجي، ومن ثم فإن التأصيل هو إعطاء لقضية المرجعية قيمتها ودورها في البناء المعرفي للأفكار والآراء والأحكام والمواقف، وإلا تحولت الحياة الفكرية إلى بحر لجي من التصورات المنطلقة والأحكام المنعتقة والآراء المتحررة بلا ضابط من عقل أو دين، مما يعني تأبيد مشكلات الأمة وتخليد أزماتها التي لايختلف حولها العاقلون، وفي مقدمتها الاختلاف المذموم وإتباع الأهواء وإعجاب كل ذي رأي برأيه وموقفه وبرنامجه وسياسته.

إن الهدف التأصيلي هو نقد للأوضاع السالفة ودعوى إلى إحلال قضية المرجعية الفكرية والمنهجية محلها من الاعتبار والتقدير.

وأما التمكين، فهو هدف يجد صورته الواقعية والمثالية في أن يعمل الإصدار الفكري على توطيد دعائم الفكر الاجتهادي والنظر المقاصدي والقيم الوسطية داخل البنية الفكرية للمسلمين وجعلها فضاء طبيعياً للممارسة الفكرية لدى أفراد الأمة، وذلك من خلال العرض العلمي والمنهجي الواضح، وانتهاج الاستدلال الذي تدعمه نصوص الوحي ويقويه النظر المقاصدي في الشريعة الإسلامية القائمة على الفطرة والسماحة واليسر.

لقد جاء القرآن الكريم ليكون تفسيراً يمكن الإنسان مسلماً وغير مسلم من الأدوات السليمة في التحليل والتفسير والحكم على مختلف الظواهر الطبيعية والاجتماعية ﴿وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾ (سورة الفرقان آية 33)، وحتى تتاح للمسلمين اليوم، أن يرقوا إلى مستوى اتخاذ القرآن تفسيراً لما يعج به واقعهم من أفكار وآراء وتصورات ومفاهيم وممارسات وسلوكات وقيم، فإن عليهم أن يمكنوا للفكر الإسلامي الأصيل في نفوسهم ومحيطهم، وإن الدور المؤمل للإصدار أن يتحول إلى زاد دوري يقوم بهذه الوظيفة

الجليلة، تذكيراً برسالة الوزارة، وإسهاماً في الانتقال بالمسلمين إلى أن يحيوا بالقرآن ويفسروا به ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم،وأن يفسروا به طبيعة أزماتهم وسر تخلفهم عن مستوى الخيرية التي وصفوا بها في كتابهم المنزل على نبيهم.

وفي هذا السياق، يسعى الإصدار إلى التذكير بحقيقة التفكير الإسلامي الأصيل ودعمه والتمكين له، ذلك التفكير القائم على أسس قوية من مثل الربط بين الفكر والخلق، وانتهاج النظر العقلي، واعتبار التجديد قدر المسلم، ونفي الامتثال التعبدي إلا عن كتاب الله وسنة رسوله، والإيمان بتكامل العلوم الشرعية والعلوم الكونية.

وأما الإشعاع فهو الانتقال بالفكر الإسلامي المعاصر بمختلف شعبه وحقوله (من فقه وتشريع واقتصاد واجتماع وفكر وثقافة وأدب وفنون) من مستوى الإسهام والمشاركة إلى مستوى الإشعاع والريادة، ومن المؤسف القول، اليوم، إن الريادة محققة لأفكار ومفاهيم وقيم ليست صحيحة أو سليمة بالضرورة، ولكنها تملك الإمكانات المادية والإعلامية لترويجها وجعلها العملة الرائجة والحاكمة للتصورات والأذواق والممارسات، بينما يقبع الفكر السديد في المواقع الخلفية، وقد يرضى أصحابه بالتهميش والتهوين بدعوى أن الحق مهيض الجناح، أو أنها دولة وحضارة الضلال التي ستزول حتماً، أو أن لهم الدنيا ولأصحاب الفكر السديد الآخرة. والمشكل أنه قد لايكون هناك نقص في الإمكانات المادية، وإنما في منهج عرض الفكرة وطريقة إشعاعها لدى الآخرين والدليل على ذلك أن هناك مؤسسات تملك الإمكانات المادية ولكنها لم تبلغ بالفكرة الإسلامية موقع الإشعاع والريادة.

وإن قطاع الشؤون الثقافية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت ليضع بين يدي المفكرين والباحثين والعلماء الشروط

المطلوبة لإنجاز خطاب فكري قادر على أن يبلغ بالفكر الإسلامي درجات الإشعاع والريادة، وما إنجاز هذا المنبر الفكري إلا خطوة على الطريق الطويل.

ثم إن القطاع ينتظر من الأقلام البناءة أن تدل الذات على سبل الإشعاع، وفي مقدمة ذلك أن تنتقل بمقولة الحوار مع الآخر من مستوى الشعار القابل للاستهلاك الموسمي إلى هدف حضاري وشرط في الشعور بنعمة الإخوة الإنسانية وتحقيق التعارف الحضاري بالمفهوم القرآني، بل وشرط في بقاء النوع الإنساني المهدد بافتقاد الأمن الذي من اللّه به على الإنسانية ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ۝ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ۝﴾ سورة قريش (3، 4) بل وشرط في الإبقاء على الفطرة الإنسانية الضامنة لحماية النوع الإنساني في مكوناته الطبيعية والنفسية والاجتماعية، مثل الحرية والكرامة والأسرة والمجتمع العادل في علاقته بذاته وعلاقته بغيره، مما يطفح على سطح الرؤية بمجرد قراءة سريعة في التقارير والوثائق المتصلة بحالة البيئة العالمية ومخططات التنمية الأسرية وأوضاع العلاقات الدولية.

إن الحوار مع الآخر هو فرصة الفكر الإسلامي اليوم ليقول كلمته، ويأخذ البادرة لإبلاغ رسالته الحضارية والقيمية، وليقول للآخر إنه يمتلك «شيئاً» يمكن أن يفيد الإنسانية في سعيها نحو الانفلات من هذا المنعطف الحضاري الذي سيقت ودفعت إليه دفعاً.

إن قطاع الشؤون الثقافية يريد من هذا الإصدار الفكري «**آفاق**» أن يكون (منتدى) للحوار والتواصل مع شعوب الغرب وعقلائهم، (منتدى) تشع فيه قيم الأخذ والعطاء، ويحتكم فيه إلى العقل، ويسمع فيه لوجهات النظر، ويكون الإقناع المتبادل بمنهج القرآن القائم على الدفع بالتي هي أحسن والمجادلة الحسنة والقبول المتبادل، بل والاتفاق على برامج مشتركة تخدم الإنسانية، وتسهم في رسم طريق متميز في العلاقات الحضارية وحوار الأديان والثقافات.

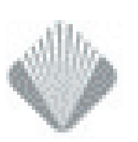
وعندما يتأسس هذا (المنتدى) يستطيع الفكر الإسلامي أن يضمن لنفسه سلوك سبيل الإشعاع والريادة، وإن من آكد الأهداف التي تصبو إليها استراتيجية مشروع «روافد» أن تكون هذه السلسلة خطوة في طريق تحقيق مشروع المنتدى فلسفة ومنهجاً وطريقة عمل.

دون إغفال الحوار مع الذات، والاستماع العلمي الموزون إلى مفكري الأمة من مختلف مشاربهم، وخاصة ماله تعلق بالأسئلة الحضارية الكبرى المستصحبة مع الفكر العربي منذ عصر النهضة، تلك الأسئلة التي تتصل بعوائق النهضة وشروطها وقراءة تجارب النهوض ومشاريعه في البلاد العربية والإسلامية.

واستصحاباً لمختلف المحددات والأهداف السالفة، فإن قطاع الشؤون الثقافية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، يدشن هذا الإصدار الفكري «**آفاق**» بكتاب: «الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة» للباحث عبدالعزيز برغوث، وقد شاءت الأقدار الإلهية أن يكون،و هو الأول في إصداراتها الفكرية، حاملاً لبذور الرؤية الفكرية والحضارية للمشروع الفكري للقطاع، تلك البذور المتمثلة في تأصيل المفاهيم، من مثل مفهوم الأمة، والوسطية، والعولمة، والتمكين لمقولة شرعية الحوار الحضاري في عصر العولمة طريقاً لإشعاع قيم الشهود التي تمثل آكد الأدوار الحضارية للأمة الإسلامية.

وإن القطاع، إذ يقدمه، ضمن أول إصداراته، ليرجو أن ينفع به المثقفين والباحثين وعموم القراء، وأن يكون مناسبة للتواصل بين المفكرين تحقيقاً للتفاعل المعرفي المنشود.

وعلى الله قصد السبيل،، في الرؤية والمنهج والدليل...



تقـــديم

يقدم كتاب: «الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة» للباحث الدكتور عبدالعزيز برغوث صورة لواقع المسلمين اليوم في عصر العولمة، صورة ترصد مكامن النقص وتستشرف غدهم مسترشدة بقراءة واعية نقدية للواقع المعاصر، تصحيحا واستدراكا. وترصد الدراسة، التي يسعدنا أن نقدمها للقراء الكرام ضمن قطاع الشؤون الثقافية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، طبيعة الحراك الخفي والظاهر بين قوى العولمة التي تسعى جاهدة إلى امتلاك ناصية العالم لاغية كل مظاهر التنوع والخصوصيات، وبين قوى أخرى ما تزال لم تجد لنفسها بعد موضعا للفعل والتنافس والتدافع.

وتنطلق هذه الدراسة من أركان ثلاثة هي: الأمة الوسط، مفهوما وحقيقة، والشهود الحضاري واقعا وآفاقا، والعولمة معطى وحقيقة، وكأن الكتاب يحاول أن يقدم إجابة حضارية على سؤال محوري ووجودي مفاده: كيف يمكن لأمة الوسط: «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» أن تحقق الشهود الحضاري على الناس: «لتكونوا شهداء على الناس» في ظل نظام العولمة الذي تسعى الدول الغنية إلى فرضه على العالم المتخلف؟

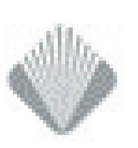
ولئن كانت الدراسة التي يقدمها الدكتور عبدالعزيز برغوث استمرارا لدراسات سابقة قام بها أساسا المفكر الجزائري مالك بن نبي والأستاذ عمر عبيد حسنة، فإن كتاب «الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة» يعتبر وجهة نظر جديدة محكمة البناء والتصور والمنهج، وتحمل نفسا إيجابيا بعيدا عن مقولة «ليس بالإمكان أفضل مما كان»، وجهة نظر تنطلق من أن الأمة الوسط التي تعتبر خير أمة أخرجت للناس، والتي من وظائفها الشهادة على الناس، ما تزال تحوي في داخلها خميرة النهوض من جديد ومقومات الإفلات والتخلص من جاذبية الأرض التي تعيقها عن الانطلاق وتجعلها منشغلة بغير الأولويات الضرورية.

وبنوع من الشرح والتمثيل والتدقيق، ترى الدراسة أن هذه الخميرة تشمل الكل ولا تستثني أحدا، حيث لا مجال -متى أردنا النهوض- أن يشعر أحد باستغناء المجتمع عنه، وقد بسطت القول في أدوار الإنسان المسلم، مثقفا ومعلما وسياسيا وغير ذلك، في تفاعله مع المحيط والواقع.

وحيث إن الكتاب ينطلق من أن الأمة الوسط هي الأصل وهي التي ينبغي أن تكون مرجعا لغيرها من الأمم، على اعتبار أن أمة الشهود لا مجال فيها للظلم أو العدوان لمراعاتها لوسطية الإسلام ولحقوق الآخر، بغض النظر عن دينه ومعتقده، فإن الدكتور عبد العزيز برغوث يدعو، لإدراك مرحلة الشهادة، ذلك الموقع المنشود، إلى وضع خطط ودراسات يستهدي بها الباحثون والدارسون وفق منهج قادر على التعامل مع معطيات العولمة وعلى المحافظة على الخصوصيات العربية والإسلامية، وعلى التمكين لثقافة السلام والتعارف والتحاور المضبوط والمسؤول، وهذا ما لا يتأتى من وجهة نظر الكاتب إلا من خلال عملية تجديدية في نمط التفكير الإسلامي يكون منطلقها إعادة النظر في منظومة الأمة التربوية والتعليمية، وتكييفها بما يحقق الآمال المنشودة لأمة الوسط في ظل شمولية الإسلام وعالميته.

ويتضمن الكتاب «الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة» بسطا مستفيضا وشاملا لظاهرة العولمة، ما لها وما عليها، وقد وفق الكاتب إلى حد بعيد في رسم صورة معالم منهج في التعامل مع العولمة، ليس باعتبارها شرا مطلقا، ولكن باعتبار أن فيها ما يستفاد منه وما يرد، كما وفق في تقديم رؤية واضحة المعالم، ومنهج سليم في التعامل مع الآخر، وبيان أهم انعكاسات العولمة، سلبا وإيجابا، على العالمين العربي والإسلامي، خصوصا على مستوى التربية والاجتماع والسياسة والاقتصاد، وهو، تبعا لذلك، يبسط معالم نظرية في التغيير الاجتماعي، تستند إلى ثلاثة أركان يتعلق الأول

بضرورة إعطاء البعد التعليمي والتربوي الأهمية اللازمة واعتباره المدخل السليم لكل عملية تغييرية نحو الأفضل، ويتعلق الركن الثاني بمفهوم «الأمة الوسط» فهما وتصحيحا واستدراكا، والثالث بمفهوم «الشهادة» على الناس، منهجا وغاية وهدفا، اعتمادا على قراءة كثير من النصوص المستقاة من بواطنها العربية والغربية.



مدخل

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين... وبعد...

فيتناول الكتاب بالدراسة موضوع الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة، ويحاول بيان ما للتجديد الثقافي والتربوي والتعليمي من دور حيوي في إعادة الحيوية الحضارية للأمة والدفع بها من جديد إلى عالم الشهود الحضاري العالمي؛ حيث الإنجازات الحضارية ذات التأثير والفائدة الإنسانية العالمية.

إن الوضع المعقد الذي تمر به الأمة الإسلامية خصوصا والبشرية عموما يوضح، بما لا يدع مجالا للشك، أن الأمة بحاجة ماسة إلى استنهاض قواها واستنفار طاقاتها البشرية والمادية والفكرية من أجل التأهل من جديد للدخول في دورة حضارية شهودية عالمية، تحرك فيها وازعها الديني وعمقها الاستخلافي وقدراتها الحضارية وإمكاناتها البشرية وتتوجه نحو تحقيق رسالتها الحضارية المطلوبة لإحداث التوازن في مسيرتها هي، وفي مسيرة الحضارة الإنسانية عموما.

إن الكتاب الحالي ينطلق من اقتناع أساسي مفاده أن رسالة الأمة وواجبها ودورها ووظيفتها لن تتحقق بالصور المطلوبة ما لم ترتفع هذه الأمة إلى مستوى الشهود الحضاري المنوط بها. فالأمة الإسلامية التي وصفت في القرآن الكريم بأنها «أمة الخيرية» و«أمة الوسط» لن تدخل في فعل حضاري شهودي كلي ما لم تستوعب حقيقة وسطيتها وطبيعة رسالتها الشهودية، وما لم تمتلك القدرة على اكتشاف سنن الفعل الحضاري وفاجعة الوهن الحضاري التي أصابت الكثير من مفاصلها منذ زمن طويل.

إن الكتاب يعالج مفهوم «الأمة الوسط» بوصفه مفهوما أساسيا في إنجاز الرسالة الحضارية للإنسان المسلم. ومفهوم «الأمة الوسط»، كما تعرضه نصوص القرآن والسنة النبوية المطهرة، مفهوم محوري

في فهم طبائع الأمة ورسالتها الحضارية الاستخلافية التي تتوجه نحو تأكيد مفاهيم الخيرية والعالمية والإنسانية والرحمة والإحسان الحضاري الشامل والدعوة والإنسانية المتجاوزة لكل حواجز العرق واللغة والجنس والثقافة والآبائية المقلدة.

والكتاب، حين يعرض حقيقة «الأمة الوسط» وطبائعها ورسالتها وواجباتها الحضارية العامة، يحاول أن يستحضر الإطار العام والواقع الحضاري الفعلي الذي تمر به الأمة خصوصا والبشرية عموما. وهذا الواقع الإنساني الحضاري المعقد والمتشابك يتأثر بتحديات ومشكلات كثيرة من أهمها الآن واقع «العولمة». ولهذا السبب فإن موضوع الأمة الوسط وموضوع الشهود الحضاري يدرسان ضمن إطار العولمة باعتباره واقعا وتحديا وفعلا حضاريا له تأثيراته العالمية العامة على الحضارة الإنسانية القائمة.

وتحلل العولمة في إطار هذا الكتاب بوصفها عاملا فاعلا ينبغي أخذه بعين الاعتبار في أي عملية توجيه للأمة لكي تتفاعل بإبداع وموضوعية مع ظروفها وآلامها وآمالها بغية إيجاد المسالك الأكثر إيجابية وأصالة لاسترجاع فاعليتها الحضارية وأداء دورها التاريخي أولا في إثراء ذاتها وإغناء تجربتها بالأفكار والإبداعات والمؤسسات والرجال القادرين على تقديم المشروع الحضاري الإنساني للأمة الوسط بالصورة التي تحقق أهدافه في الخلق. وثانيا في الإسهام المثري لكامل التجربة الحضارية للإنسان المعاصر.

والكتاب ينطلق من مقدمات أساسية أولها أن مفهوم «الأمة الوسط» ينبغي أن يراجع بالكيفية التي تتيح لنا تقديم صياغة حضارية متكاملة تهيئُ فرصة الفهم الكلي الشمولي لهذه الأمة الوسط وطبائعها ورسالتها وخصائصها وواجباتها؛ وهنا اهتم الكتاب بالجمع والمكاملة بين العديد من المقاربات الضرورية لفهم حقيقة الأمة الوسط منها: المقاربة اللغوية والتفسيرية والشرعية المقاصدية الأصولية والمعرفية



المنهاجية ثم المقاربة الحضارية الاستخلافية الإنسانية التي تصل بنا إلى مفهوم «الشهود الحضاري» للأمة الوسط وشروط تحقيقه في الواقع الحضاري «المعولم».

وأما المقدمة الأساسية الثانية التي استند إليها الكتاب فهي مفهوم «العولمة» بوصفه أولا إطاراً أساسياً ينبغي مراعاته في دراسة الشهود الحضاري للأمة الوسط، وباعتباره ثانيا واقعاً ينبغي التعامل معه بأقصى فاعلية بغرض الاستفادة من فرصه المتنوعة وتجاوز آثاره السلبية. وقد تمت عملية مقاربة العولمة بأنواعها الثلاثة: العولمة الأيديولوجية، والعولمة العلمية، والعولمة الحضارية. ويحاول هذا الكتاب، وفي سياق البحث في شروط الشهود الحضاري المعاصر للأمة الوسط، تأكيد أهمية التوجيه الحضاري للعولمة الحالية؛ وذلك من أجل الوصول إلى ترسيخ مفهوم «العولمة الحضارية الإنسانية» الذي يتجاوز بالوعي والطموح والأهداف العولمتين الأيديولوجية والعلمية ويفتح الآفاق نحو خطاب حضاري إنساني شهودي معولم يستفيد من الإنجاز الحضاري التقني والعلمي والتكنولوجي والإعلامي المعاصر، ويعيد وصله على مستوى الفكر والممارسة بالقيم والأخلاق والمعايير الإنسانية التي غيبها تماما الخطاب العولمي الأيديولوجي المتطرف. وهنا بالضبط يكمن الإسهام الحضاري الضخم للأمة الوسط ولإنسانها الوسطي الحامل للرسالة الحضارية التي لا تخصه هو بذاته فقط، ولكن تخص بني جنسه أفراداً وجماعات.

وبالرغم من أن العولمة الأيديولوجية القائمة تحاول فرض المركزية الحضارية الغربية بكل طاقتها وقواها وإمكاناتها، فإن المجال متاح والفرص موجودة لتمارس الأمة الإسلامية وظيفتها الرسالية التي ستتيح لها العودة إلى مسرح الأحداث الحضارية ذات الأفق العالمي. فلا شك أن الأمة الإسلامية الوسط لديها ما تقدمه للحضارة العالمية وهي تعيش الآن في أخطر مراحل تطورها؛ حيث ستحتاج البشرية إلى قيم الإسلام مثل قيم: الحرية والعدالة والتسامح والمساواة والإحسان والتكريم والتعارف، كما ستحتاج إلى مبادئ العلم والمعرفة والفقه والوعي التي يمتلكها الإسلام.

إن الحديث عن «الأمة الوسط» يأتي في هذا السياق الحضاري وهذه التحولات الحضارية الضخمة التي تلف العالم كله، وإن إعادة إثارة مسألة «الأمة الوسط» ليس من أجل التأريخ والوعي بحقيقتها وطبائعها وخصائصها فقط، ولكن من أجل إخراج نموذج تجمع بشري تتجسد فيه هذه الحقائق والخصائص والطبائع، ومن أجل إعادة تركيب الواقع الإسلامي والإنساني بصورة تسمح بممارسة القيم الإنسانية والحضارية التي تحملها هذه الأمة، ومن أجل تقديم بدائل حضارية لمختلف التجمعات التي أرهقت كاهل الإنسان المعاصر بمختلف صنوف المكابدة والانسحاق الحضاري.

إن الكتاب يريد أن يؤكد، بما لا يدع مجالا لشك، أنه إذا كانت الحضارة الغربية ما زالت تبحث عن القوة والسلطان والهيمنة والغلبة والتسلط باسم العولمة الجديدة وتحضير الآخرين، فإن الأمة الإسلامية الوسط لا تبحث عن القوة والسلطان والهيمنة الاستعمارية؛ لأن لديها قوة من نوع آخر ولديها سلطانا لا يضاهيه السلطان الدنيوي الغربي القائم. إن الذي يتأمل جيدا العولمة في عمقها الغربي وفي عمق أبعادها الحضارية المؤسسة على الرؤية الكوينية الغربية الحديثة، فإنه سيجدها تعبر عن عملية مؤسسية واعية ومنظمة من أجل محاولة تجديد النسق الغربي الحضاري وتوجيه كل قواه من أجل ترسيخ مركزيته على نطاق عالمي واسع وبأسلوب أكثر دقة وعلمية ومنهجية. والغربي، وبشكل خاص الأمريكي، حين ينظر إلى العولمة من ذات نسقه هو - وخاصة من يتبناها ويُنظِّر لها - فإنه يرى فيها عملية ضرورية لإعادة بناء قوته ومعالجة الجوانب المهترئة في حضارته. فعند هذه الشريحة من الإنسان الغربي ليست غاية العولمة هي أن تنقل الحضارة إلى الآخرين أو أن تخدم مصالح الآخرين أو أن تنقذهم من التخلف والضعف الحضاري بكل أنواعه؛ فهذا أمر ثانوي هامشي تابع وليس مقصودا من العملية؛ فالمقصود الفعلي والمخطط للعولمة عند هؤلاء هو محاولة تجديد الذات والقوة من أجل استمرار المركزية والمحافظة عليها في ذروة قوتها. فهذا النوع من الإنسان الغربي الحديث حين

يبسط العولمة بشكل آلياتها الاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية والاجتماعية والتقنية والتكنولوجية والعسكرية والعلمية والإعلامية، فهو لا يبسطها لإنقاذ حضارة الآخرين ولكن لتحقيق مصالحه هو بالأساس. وكل ما لا يعود عليه بالمصلحة وكل ما لا يفرض مركزيته وقوته وهيمنته عليه، فلا موقع له في التخطيط الاستراتيجي للعولمة الأيديولوجية الغربية الحالية.

والعولمة، كما نشاهدها اليوم، لا تعبر عن عمق مشروع كوني وحضاري ومعرفي ومنهاجي، كما أنها لا تشكل نسقا حضاريا بديلا يمكن أن يقنع الآخرين، ولكنها عبارة عن وسيلة معقدة ومركبة وفاعلة تتيح للغربي المهندس لها فرصة تأكيد حضوره واستمرار حيويته الحضارية وهيمنته على القرار والقوة وزمام الفعل الحضاري الإنساني. فهي، في عمقها، مشروع لتأمين المستقبل الغربي ولكنها لا تشتمل على مضمون إنساني فطري شهودي حضاري استخلافي أخلاقي قيمي يمكن أن يبشر الإنسان المعاصر بمستقبل حضاري متوازن ومتكامل.

والعولمة الأيديولوجية الغربية - كما سيتضح في ثنايا الكتاب - تعبير عن هاجس سياسي - ثقافي غربي استراتيجي يدفع بالإنسان الغربي - بشكل خاص - إلى الزَّجِّ القسري بمصالحه في عمق مصالح البشرية قاصدا إلى ضمان هيمنته وتحكمه في كل المصالح الحضارية الإنسانية. والعولمة، بهذا الوضع والمضمون تقسم البشرية من جديد إلى خندق الإنسان الغربي الذي يتموقع في المركز وفي العمق من الحضارة وإلى خندق الآخرين الذين يتموقعون في الهوامش والصحاري الحضارية المقفرة. ولهذا السبب، فإن إثارة الشهود الحضاري للأمة الوسط في هذا السياق هو محاولة لبيان الرسالة العظيمة التي تنتظر هذه الأمة وتوضيح ضرورة تحقيق التوازن في مسيرة العولمة والحضارة الغربية المركزية من خلال عرض مشروع «العولمة الحضارية» التي تتغيى تحقيق الشهود الحضاري الذي سيكون هدفه البشرية كلها، ومصالح الحضارة الإنسانية بأكملها

وليس مصالح فئات قليلة تستولي على غالبية خيرات هذا الكون تحت مسميات مختلفة.

إن أهداف «الأمة الوسط» التي تحمل مشروع الشهود الحضاري وقضيتها الكبرى اليوم لا تكمن في السعي من أجل امتلاك السلطان الحضاري وحضارة التسلط والهيمنة والمركزية والاستحقار والاستنزاف والتبديد والتشتيت والصراع. وليست قضية الأمة اليوم، وهي تجتاز مع البشرية أخطر المراحل تأثيرا على قيمها وأخلاقها وثقافتها ودينها وتراثها وخاصة تحت هيمنة منطق وواقع العولمة الغربية التي أوصلت الإنسان إلى قمم الإنجاز العلمي النوعي المذهل والخطير وفي مختلف الميادين، هي البحث عن القوة من أجل الهيمنة. فالأمة الوسط لا ينبغي أن يكون همها وهدفها الأصلي هو الحصول على قوة السلاح النووي والكيمياوي والبيولوجي والذري المرعب؛ فهذا شأن الأمم الخائفة اليائسة التي ترغب في التسلط؛ لأن الأمة الوسط الإيجابية الخيرية، حتى ولو شاءت الأقدار أن تحصل على هذه الأسلحة الفاتكة، فعليها أن توظفها في خدمة الإنسانية وفي النفاذ إلى أقطار السموات والأرض بسلطان العلم والأخلاق والشكر لله والرجوع إليه.

إن الأمة الوسط تمتلك سلطانا آخر وتمتلك أسلحة أخرى مدخرة في دينها ورؤيتها الكونية ومنهاجها الحضاري وشريعتها وتراثها وحضارتها وثقافتها وقيمها وأخلاقها وإنسانها وأرضها ورسالتها. إنها تمتلك سلطان الإيمان الصحيح، والعلم النافع، والعمل الصالح، والخلق الحسن، والإحسان الحضاري للآخرين، إنها تمتلك نموذج الإنسان القادر على الشهود الحضاري، إنها تمتلك سلطان الرؤية الكونية المؤسسة لشرعة الرحمة والعدالة والمساواة والحرية والتكريم والتسامح والاتحاد والأخوة، إنها تمتلك قوة المنهج القادر على التبصير والترشيد والتوجيه، إنها تمتلك النظرة السُننية للحياة وللفعل الحضاري، إنها تمتلك ثقافة العلم والقراءة، إنها تمتلك فلسفة

التوازن والتكامل بين المادة والروح وبين العلم والضمير وبين الإيمان والعمل وبين النظر والسلوك، إنها تمتلك روح التسامح والحوار وخدمة الآخرين، إنها تمتلك مبادئ الشورى وقيم التناصح والدعوة.

إن الأمة الوسط تمتلك كذلك الرجال والأفكار والمال والأرض والخيرات... إنها تمتلك كذلك تراثا دينيا لا مثيل له. بكل هذه الإمكانات وهذا السلطان الذي تمتلكه الأمة الإسلامية، ستكون هي أمة المستقبل بدون شك. ولكن لا بد لها من ترشيد وتوجيه وتبصير؛ لأن من لا يريدون لها الخير في الداخل والخارج يريدونها أن لا ترى النور ولا ترى الطريق القويم لاستخلافها الحضاري العالمي الجديد الذي سيُحدث التوازن في مسيرة الحضارة الإنسانية كلها. إن المخالفين يريدونها أن تبدد سلطانها الديني والمعرفي والحضاري والبشري والأخلاقي والمادي والبشري خارج فضاء رسالتها الاستخلافية الشهودية التي ستوصلها حتما إلى أداء دورها الحضاري الفعال. إنهم يسعون إلى الزج بها في قضايا جانبية من مثل: الاقتتال الداخلي والفساد والظلم حتى تلهى عن واجباتها الحقيقية في صناعة إنسان الشهود، وحضارة الإبداع، وثقافة التكامل، وأمة الوسط.

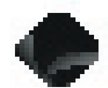
إن هذا الكتاب، حين يعرض لمفهوم «الأمة الوسط»، فهو يحاول البحث عن مداخل لتجسيده في واقع الأمة الإسلامية المعاصرة كتجمع بشري سيكون له شأن كبير في مستقبل الحضارة والإنسان. وليس من شك أن كل القوة والسلطان والممتلكات المادية والروحية والمعنوية التي تزخر بها الأمة الوسط، والتي أشرنا إلى نتف يسير منها فيما سبق من الحديث، ستبقى مجرد آمال أو أحلام أو أعمال فردية جزئية، ولن تتحول إلى قوة حضارية حيوية، ولن تصبح تجمعا أماتيا حضاريا جماعيا رائدا ما لم تتجسد في إطار واقع أمة وسط. وهنا تواجهنا الإشكالية الكبرى ويؤرقنا التحدي الضخم الذي سيبقى قائما إلى أن يجاب عنه نظريا وتطبيقيا؛ إنه تحدي الاقتدار على تحقيق «الشهود الحضاري للأمة الوسط».

إن الشهود الحضاري هو تلك الحالة من الاقتدار والتمكن والفعالية التي تسمح بتجسيد نموذج الأمة الوسط في الواقع الإنساني وعلى المستوى الحضاري الشامل. والشهود الحضاري واقع نفسي ومعرفي وعقلي وذهني وسلوكي وأخلاقي واجتماعي واقتصادي وثقافي وتربوي وسياسي يجعل الأمة الإسلامية في مجموعها قادرة على استيعاب حقائق الأمة الوسط وتجسيدها في الواقع الإنساني الحضاري؛ بحيث تنسجم حركة الأمة وفعلها الحضاري مع سنن الله في الاستخلاف وتتحقق فعالية الأمة النموذجية على مستوى العبادة والإعمار والإنقاذ والتعارف الإنساني الحضاري العام.

لا شك أن حال الأمة الإسلامية في العديد من جوانبه ليس في مستوى هذا الشهود الحضاري المنشود، ولكن هناك تباشير ودلائل في كثير من أقطار الأمة وفي كثير من الأحداث والتغيرات التي تأخذ مكانها في واقع العالم كله توحي بأن وعي الأمة الإسلامية بالشهود الحضاري بدأ يتشكل وينمو ويبرز هنا وهناك. والمطلوب اليوم تعميق الوعي بالشهود الحضاري للأمة الوسط، وذلك من خلال الوسائط المتعددة والمتنوعة التي نمتلكها اليوم ومنها وسائط الدين والقيم والأخلاق والسياسة والاقتصاد والتربية والعلم والمعرفة والإعلام والأسرة والترفيه والثقافة والفن والتقنية والتكنولوجيا وغيرها.

وفي سياق العمل من أجل تحقيق هذا الشهود الحضاري الشامل، تبقى هناك تحديات ضخمة ينبغي للأمة أن تجابهها فكريا وعمليا حتى تتمكن من توفير المناخ والشروط لأبناء الأمة؛ لكي يتأهلوا للدخول في فعل حضاري يتيح لهم فرصة الإبداع والإسهام في بناء حضارة إسلامية جديدة ستأخذ منهم قرونا من الزمن حتى تستوي ويقوى عودها، وتصبح قادرة على التدافع الحضاري السنني الأصيل والفعال.

إن الكتاب بعد أن أوضح حقيقة الأمة الوسط وطبائعها، وحقيقة العولمة وطبائعها وديناميكياتها، ومسألة العولمة الحضارية وضرورة

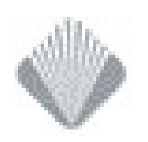


السلام الحضاري من خلال الفصول الثلاثة الأولى، عرج في الفصل الرابع على بيان أهمية التجديد الثقافي والتربوي في بناء إنسان الشهود الحضاري المنشود وأمته. وفي الفصل الخامس شرح لأهمية التعليم وضرورة تغيير فلسفته وتفعيل الدور الشهودي الحضاري للمعلم كمدخل أساسي لتشكيل الإنسان القادر على الشهود الحضاري. وقد عالج الكتاب في مختلف الفصول وأثار قضايا مهمة ما زالت بحاجة إلى مزيد دراسة وتفصيل مثل: التفاعل الحضاري والسلام الحضاري، والثقافة العالمية المنشودة، والتعارف الحضاري وغيرها.

وفي الأخير، أقول إنني حاولت جهدي من أجل أن أسهم، ولو بقسط يسير جدا، وبمحاولة متواضعة للغاية في إثراء تيار الوعي الحضاري والشهود الوسطي المعاصر ولو بجملة أفكار قد تكون بالية أو مكرورة. ولهذا فإني أضع هذه الأفكار المتواضعة بين يدي القارئ راجيا من المولى عز وجل أن ينفع بها وأن تكون مفتاح حوار وتبادل للآراء والأفكار مع القراء الكرام.

والله الموفق إلى ما يحبه ويرضاه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كوالالمبور في 2005/12/4



الفصل الأول

الاطار المنهجي لدراسة طبائع الأُمة الوسط والشهود الحضاري

أولا: الوسطية الحضارية والآفاق الاستخلافية للشهود الحضاري للأمة الوسط

قبل أن نتعرض لبعض الأفكار الأساسية في هذا الكتاب، سنحاول وضع إطار نظري عام ننطلق منه في دراسة حقيقة الأمة الوسط ومسألة الشهود الحضاري. ولكي نحلل بصورة عميقة ومفيدة ومثمرة هاتين المسألتين ينبغي أن ننطلق أولا من تلك الحقيقة الإسلامية الكبرى التي تحدد لنا موقع الإسلام وموقع أمة الوسط في الوعي الديني والحضاري البشري. ففي الحقيقة لم يكن الإسلام، في تصوراته ومنطلقاته وتوجهاته الكونية والحضارية العامة، دينا روحيا خالصا يرتكز في مبادئه ومقوماته ومناسكه وتشريعاته على التشكيل الروحي للإنسان فحسب متجاوزا بذلك الطبيعة الإنسانية ذات الأبعاد المتعددة والمتكاملة، ولم يكن الإسلام دينا ماديا خالصا يعطي الأولوية والأسبقية للقوى المادية، ويركزها في عمق الوعي الإنساني متجاوزا بذلك التركيبة النوعية للحقيقة الإنسانية، كما لم يكن الإسلام دينا استلابيا يختزل الوجود البشري، ويتعالى على طبائع العمران، ويتعارض مع قوانين الوجود، ويتخلى عن حقائق الاستخلاف الكبرى التي تجعل لوجود الإنسان معنى كونيا وحضاريا متميزا، وضروريا للحياة البشرية في عالم الشهادة. إن الإسلام لم يكن، في مبدأ منطلقاته، إلا دينا «وسطيا» عميقا تتجلى فيه أدق معاني الشمول والتكامل والقصدية والنظام.

والوسطية في الإسلام منزع استخلافي، ومنطلق كوني، وضابط حضاري أساسي للحياة الإسلامية الفردية والجماعية. فكامل التجربة الإسلامية الروحية والمادية والعمرانية والثقافية والحضارية تفتقر في كينونتها ووجودها ووظيفتها إلى هذا المعنى العميق للوسطية. ويشير القرآن الكريم إلى النص التأسيسي لمفهوم الوسطية الأماتية الحضارية في الإسلام في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: 143).

ومن مفهوم الوسطية الحضارية الإسلامية تتبع المفاهيم الكبرى للإسلام سواء على المستوى العقائدي أو التشريعي أو الأخلاقي. وتنتشر معاني الوسطية في كل مفردة من تفاصيل هذا الدين لتقدم لنا دينا عالميا خاتما ومهيمنا يعطي أبعادا حضارية شاملة لكامل الوجود الإنساني، وتجربته الاستخلافية الإنسانية في أبعادها الدينية والسياسية والثقافية والعمرانية والاقتصادية والأدبية والفنية.

والوسطية الأماتية الحضارية الإسلامية، بهذا المعنى، منظور حضاري استخلافي لحياة الإنسان وغاياته وأهدافه ونشاطاته المختلفة في الواقع الإنساني. فلو أردنا أن نعبر عن هذه الفكرة بعبارة أخرى نقول: إن رؤية المسلم الكونية للحياة هي «رؤية أماتية حضارية وسطية» بحكم جعله منتميا «للأمة الوسط» التي أنيطت بها مسئولية «الشهادة الحضارية الشاملة» على كامل التجربة الحضارية الإنسانية. فكون المسلم مركوزا، بوعيه ووجوده، في حقائق الأمة الوسط وقيمها، فذلك يعني أنه قد أعطي منظورا حضاريا وسطيا يسمح له بتحقيق الشهادة الحضارية والتاريخية على الناس من أبناء الحضارات والثقافات المتعددة في هذا العالم. وهذا المنظور الحضاري الوسطي للإنسان المسلم هو الذي يتضمنه الإسلام في عقيدته وشريعته وأخلاقه. ومن هنا فإن أي محاولة لفهم الإسلام وتوجهاته ومنطلقاته وتصوراته الكونية والحضارية ينبغي أن ينطلق من حقيقة «الوسطية الحضارية الإسلامية». فمثلا عندما نتحدث عن التجديد أو التغيير أو البناء أو الشهود الاجتماعي والحضاري في ضوء الإسلام، فإننا بالضرورة نحتاج إلى فهم حقيقة «الوسطية الحضارية الإسلامية» التي تمثل منظور هذا التجديد ومنهج التغيير أو البناء أو الشهود.

ويأخذ الشهود الحضاري معاني ودلالات حضارية عميقة في الإسلام لكونه متصلاً بمفاهيم الوسطية التي هي شاكلة ثقافية، وصبغة حضارية لهذه الأمة ولهذا الإنسان. فكلما خرج سلوك الأمة

وسلوك الإنسان عن معاني الوسطية الحضارية الإسلامية وضوابطها اختل التوازن والانسجام والانضباط، واضطربت موازين الرشادة الحضارية في حركة الأمة والإنسان، واهتزت قيم «الشهادة الحضارية على الناس»، وفقد المسلم «الرشادة الحضارية الوسطية» - كما هو حاله في كثير من البلدان الإسلامية اليوم - التي تسلمه بدورها إلى عالم الوهن والتخلف الحضاري عن نموذج هذه الوسطية الحضارية، وعن منهج هذه الوسطية المتضمن في الإسلام كله. ولهذا يحتاج الأمر إلى عملية تجديد وتغيير وبناء حضاري جديد يعيد للوسطية الحضارية الإسلامية وظيفتها الحضارية في حياة الأمة والإنسان. فكل تجديد أو تغيير أو بناء أو شهود حضاري يجب أن يتغيى استرجاع التوازن والحيوية والفاعلية لمعاني الوسطية وحقائقها في حياة المسلم حتى تترشد خطاه، وتستقيم حركته، وينسجم وعيه وفكره وسلوكه مع نموذج الوسطية الحضارية الإسلامية ومنهجها الكوني الشامل.

ففي ضوء الإسلام، يبدو الشهود الحضاري المنوط بالأمة الوسط عملية قاصدة ورشيدة وعميقة، تتجاوز كل معاني العبثية والتهور والسطحية في الحياة. وعندما نتحدث عن الشهود الحضاري في الإسلام، فإننا نتحدث عن «الشهود الأماتي الوسطي» أي الشهود الذي يتخذ حقيقة «الأمة الوسط» نموذجا عمليا، وضوابط «المنهج الوسطي» موجها ومرشدا، ومعاني الشهادة على الناس رسالة ووظيفة. ومما لا شك فيه أن الأمة الإسلامية - في كثير من مراكزها وأطرافها - تعيش حالة وهن وضعف وغثائية حضارية شاملة أفقدتها التوازن والرشادة والفاعلية والقصدية في كثير من المجالات التي تتضمنها حقيقة الأمة الوسط ورؤيتها للحياة. ومن هنا فلا بد من عملية تجديد أو تغيير تتوجه إلى الأمة عموما وإلى الإنسان خصوصا من أجل إعادة البناء على وفق منطلقات وحقائق الوسطية الحضارية الإسلامية كرؤية ومنظور ومنهج للتجديد والتغيير والشهود الحضاري الشامل.

وعندما نتحدث عن الشهود الحضاري على ضوء حقائق الوسطية

الأماتية الإسلامية التي يتضمنها الإسلام ودعوته العالمية، فإننا نتحدث عن الخصائص العامة لهذا الشهود الحضاري والتي هي في عمقها تجسيد لخصائص الإسلام نفسه ودعوته. فإذا كان الإسلام ربانياً ودعوته ربانية، فإن الشهود الحضاري الإسلامي ينبغي أن يجسد معاني الربانية في حياة الناس، ويبني الواقع الوسطي الذي يعيش فيه الناس الإسلام وحقائقه الكبرى.

ثانيا: الأمة الوسط وفريضة الشهود الحضاري

وكذلك عندما نتحدث عن مفهوم «أمة وسطا» وعن مفهوم «لتكونوا شهداء على الناس» ينبغي أن ندرك تماما حقيقة هذين المفهومين وأبعادهما المعرفية والمنهجية والاجتماعية والثقافية والحضارية والتاريخية، والعمرانية والاستخلافية العامة. فحديثنا عن الوسطية الإسلامية الشهودية، وحديثنا عن وسطية الإسلام في المنهاج والعقيدة والتشريع والأخلاق والممارسة لا يُكتمل ولا يُفهم ولا يُدرك في عمقه الديني والحضاري والتاريخي والعمراني والاستخلافي ما لم ندرك حقيقة الأمة الوسط وحقيقة الشهود الحضاري لهذه الأمة على الناس. والآية القرآنية التي سبقت الإشارة إليها والتي يستخدمها بعض الباحثين للدلالة على مفهوم وسطية الإسلام وخاصية التوازن [1] في الإسلام تتحدث، في الحقيقة، عن المفهومين السابقين، مفهوم الأمة الوسط ومفهوم الشهود الحضاري بصورة مباشرة، وإن استخدمها بعض العلماء للدلالة على وسطية الإسلام وتوازن الإسلام.. ولكننا في هذه المحاولة سنعالج أولا وقبل كل شيء مفهوم الأمة الوسط، وأما ما سنذكره بالنسبة لوسطية الإسلام أو توازنه فإنما هو من باب كشف الجدلية القائمة بين الإسلام والأمة في الفعل الاستخلافي والحضاري؛ أي من باب التقعيد لقضية أن قيام الأمة

1 انظر: محمد علي التسخيري، التوازن في الإسلام، الطبعة الثانية، (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي. 1991).

الإسلامية وتحقيقها لمعاني الوسطية ووصولها إلى أقصى مراتب الشهود الحضاري، إنما يكون بالتحقق والإدراك والتطبيق لوسطية الإسلام ومنهاجه الوسطي. فكلما تخلت الأمة الإسلامية عن منهاج الوسطية الإسلامية أو تركته وراء ظهرها أو تنكرت لمنهاجه وشرائعه وأخلاقه الشاملة تحولت إلى أمة مشلولة، أمة مهانة، أمة ضعيفة، أمة لا وسطية، أمة لا شاهدة، أمة غائبة، أمة معذبة مستضعفة مذلولة. وكلما أدركت الأمة حقائق وسطية الإسلام وفهمتها وطبقتها استعادت عافيتها، وتحولت إلى أمة نشطة، مقدرة، أمة قوية، أمة وسطية، أمة شاهدة، أمة حاضرة، أمة فاعلة متمكنة.

إذن سيركز حديثنا على حقيقة الأمة الوسط باعتبارها كيانا بشريا، وباعتبارها نوعا من أنواع الاجتماع البشري المحقق لشروط الاستخلاف، وباعتبارها واقعا تاريخيا وثقافيا وحضاريا وعمرانيا جُسد بنموذجية عالية في النموذج النبوي والخلفائي الأول.. ويمكن أن يُجسد اليوم في واقع الإنسانية الفردي والاجتماعي. كما أننا نتحدث عن الأمة الوسط باعتبارها إنجازا تقوم به الجماعة الإسلامية في تدافعها مع الجماعات والحضارات والثقافات البشرية الأخرى، وباعتبارها بناء شيده النبي عليه الصلاة والسلام، ووضع أساسياته وحقائقه على أرض الواقع، وباعتبارها الأمة الوحيدة في تاريخ الأمم والعمران الإنساني التي جُعلت أمة وسطا من دون غيرها.

ونظرا لأهمية الأمة الوسط، ولأهمية رسالتها الشهودية تثور تساؤلات عدة بحاجة إلى أجوبة علمية موضوعية مثل: هل بنيت هذه الأمة بأمر إلهي (كن فيكون)؟ هل بنيت الأمة الوسط من قبل المسلمين بعد النبي عليه الصلاة والسلام؟ هل لحقيقة الأمة الوسط تاريخ وتطور تاريخي وحضاري وثقافي مسبق أم أنها من قبيل الطفرات المفاجئة في الفعل الحضاري البشري؟ وهل الأمة الوسط حقيقة تسري عليها قوانين الاجتماع البشري وسنن العمران الإنساني؟ وإذا كان الوضع كذلك ففي أي الجوانب تسري هذه القوانين؟ وهل يمكن لهذه القوانين أن تحكم على هذه الأمة بالفناء والزوال من على وجه

البسيطة؟ وهل تُجدد الأمة؟ ما هي شروط هذا التجديد؛ وما وسائله ومناهجه واستراتيجياته؟ هل ينتظر المسلم متى يجدد الله بأمره العلوي الأمة الوسط ويرجع لها القيادة والريادة؟ ماذا ينبغي للمسلم القيام به في سبيل استرجاع الفاعلية الحضارية لهذا التجمع الديني الحضاري الإسلامي الوسط؟

هذه جملة أسئلة سيحاول الكتاب بطريقة أو بأخرى معالجتها دون التطرق إلى التفاصيل والجزئيات. كما أن الكتاب سيحاول التركيز على معالجة بعض الأبعاد والدلالات الحضارية الأساسية لمفهوم الأمة الوسط ووسطية الأمة، وشهود الأمة وأمة الشهود.

ثالثا: الشهود الحضاري وضرورة التوجيه الثقافي للأمة الوسط

قبل أن نعرج على بيان ضرورة التوجيه الثقافي للأمة الوسط وأهميته في تحقيق رسالتها، من الأهمية أن نحدد معنى الشهود الحضاري. وبصورة عامة يمكننا أن نعرف الشهود الحضاري من جهة على أنه ذلك الفعل الاستخلافي المنهجي المؤهل لتجسيد حقائق الأمة الوسط كمشروع لبناء حضاري متوازن يكون بمقدوره استيعاب وتجاوز ونقل الوضع الإنساني القائم من حالة الفوضى والشتاتية والغثائية والوهن والاختلال والتخلف إلى حالة التوازن والنظام والتوحد والتناسق والقوة والاستقرار والترقي على المستوى المعرفي والديني والبشري والمادي والعمراني والحضاري الثقافي الشامل. كما يمكننا من جهة ثانية تعريف الشهود الحضاري بأنه حضور فعلي وواقعي فاعل للوجود الحضاري الإسلامي في واقع الأحداث البشرية الكبرى والمثرية لمسيرة الحضارة البشرية. وهذا الحضور الفاعل والمتوازن يتوجب أن يكون حضورا بالوعي والفكر والوجدان والنفس والذات والهوية والثقافة والحضارة والاجتماع الإسلامي، وبالرؤية الكونية الإسلامية وبالإنجاز الحضاري الإسلامي.. وبعبارة أخرى فالشهود الحضاري هو الحضور الفاعل والأصيل لحقيقة ومعاني

الأمة الوسط تصورا وفهما والتزاما وممارسة وتطبيقا وعطاء وفعلا حضاريا مبدعا وممكنا في الأرض ومثريا لمسيرة الأمة والإنسانية بالإنجازات والرجال والأفكار والمعارف والقيم والأخلاق والمؤسسات ونظم الوعي اللازمة للتطور المتوازن للأمة والإنسانية. كما نستطيع من جهة ثالثة أن نحدد مفهوم الشهود الحضاري بأنه تلك الحالة والوضع من النضج والعمق والإبداع والتجدد والتماسك والقوة والوحدة التي تجعل الأمة قادرة على أداء دور فاعل في خريطة واستراتيجية الفعل الحضاري الإنساني العالمي المعاصر. كما يمكننا من جهة رابعة أن نعرف الشهود الحضاري على أنه تلك اللحظة التاريخية والحضارية التي تكون فيها الأمة منسجمة في تدينها وتفكيرها وعملها وممارستها وسيرها الديني والحضاري والثقافي والعمراني ومتناغمة تماما مع طبائع العمران وسنن الاجتماع وقوانين الحركية الكونية وشرائع الوحي الهادية. كما نستطيع من جهة خامسة أن نعرف الشهود الحضاري بأنه ذلك الفعل الإسلامي المحقق لمركزية الأمة وقياديتها، والمفعل لمرجعيتها حضاريا حتى تصبح الأمة مصدرا للإشعاع الديني والثقافي والحضاري في واقع الناس والثقافات والحضارات القائمة.

فإذا كان هذا هو المفهوم العميق والشمولي للشهود الحضاري بوصفه: ذلك الفعل الاستخلافي المحول والناقل للأمة من وضع أدنى إلى وضع أعلى ومن حالة الهامشية الحضارية إلى حالة المركزية الحضارية، والحضور الفاعل لحقائق ومعاني الأمة الوسط في الواقع الحضاري المعاصر، وحالة الاقتدار المبدع على الأداء والإنجاز والتفاعل الحضاري، ولحظة الانسجام والتناغم في حركة الأمة مع سنن الله وقوانينه وشرائعه وطبائعه وفطره، والتحقيق الفعلي لمركزية وقيادية الأمة الوسط حضاريا وثقافيا، والوعي الناضج اللازم لجعل المرجعية الإسلامية العليا شاهدة على الحضارات الإنسانية. إذا كان هذا هو المفهوم الأساسي للشهود الحضاري، فإن مقومات هذا الشهود وشروطه الأساسية ينبغي أن تكون مستوعبة ومدركة بعمق لحقيقة الأمة الوسط ولحقيقة الوظيفة الشهودية ومناهجها ووسائلها وآلياتها.

ولكي تحمل المجتمعات الإسلامية المعاصرة مسئولية الشهود الحضاري ينبغي لها أن تأخذ على عاتقها مسئولية التوجيه الحضاري الشامل للطاقات الفكرية والبشرية والمادية التي تمتلكها، وتدرجها ضمن إطار التنمية الحضارية الشاملة التي ترفع الغبن على الأمة وترجعها إلى موقع الشهود الحضاري. ففي قضية التوجيه الحضاري لطاقات الأمة وإمكاناتها تكمن المشكلة الكبرى التي ينبغي لنا مواجهتها وعلاجها خدمة لمشروع الأمة الحضاري. فالمطلوب من مختلف المجتمعات الإسلامية هو تحقيق التنمية الحضارية الشاملة بحثا عن الارتقاء إلى مستوى السقف الحضاري للعصر الذي نعيشه. فالمطلب الملح والضروري هو تطوير نظريات علمية موضوعية لتحقيق التوجيه الحضاري للإنسان والأسرة والدولة والمجتمع والثقافة والتربية والتكنولوجيا والاقتصاد والسياسة حتى تصب كلها في خدمة مشروع الشهود الحضاري لكل مجتمع مسلم وللأمة مجتمعة. وهنا بالضبط تكمن المسئولية الكبرى للمجتمعات الإسلامية المعاصرة. فهي كلها مطالبة بالوصول إلى تركيب حضاري منهجي يحرك كل طاقاتها وإمكاناتها لخدمة مشاريع تنميتها الحضارية. فبدون تطوير نظرية حضارية شاملة للتوجيه والترشيد للإمكانات والطاقات فإن هذه الأخيرة قد تبدد وتتآكل وتتصارع خارج مراكز الحيوية الحضارية والفعل الشهودي الممكن في الأرض. فلا بد إذن من تطوير فقه حضاري موضوعي يعنى بفكرة التوجيه والترشيد لكل طاقات الأمة محاولا تجنيب الأمة التفكك والتصارع والتآكل المدمر والمزمن، ومحاولا إيقاف نزيف تبديد الإمكانات البشرية والمادية والفكرية للأمة. ولا بد من أن تتطور في كل مجتمع مسلم معاصر ثقافة جديدة، وفكر جديد، ووعي جديد للتكامل والتعاون والتوجيه الحكيم والمنهجي لأبناء الأمة، ولأفكار الأمة، ولإمكانات الأمة حتى تتحرك كل الإمكانات باتجاه واحد وتصب في مشروع الشهود الحضاري الممكن في مجالات الاقتصاد والتربية والمعرفة والتقنية والتكنولوجيا والصناعة والثقافة. فهذا الفقه أو الثقافة

الخاصة بالتوجيه الحضاري للشهود الحضاري والتمية الحضارية الشاملة للمجتمعات المسلمة أصبح لازمة من لوازم الفاعلية الحضارية للمجتمعات الإسلامية المعاصرة؛ ذلك لأن التوجيه الحضاري «قوة في الأساس، وتوافق في السير، ووحدة في الهدف. فكم من طاقات وقوى لم تستخدم، لأننا لا نعرف كيف نكتلها! وكم من طاقات وقوى ضاعت فلم تحقق هدفها حين زحمتها قوى أخرى صادرة عن نفس المصدر، متجهة إلى نفس الهدف. فالتوجيه هو تجنب الإسراف في الجهد والوقت. فهناك ملايين السواعد العاملة، والعقول المفكرة في البلاد الإسلامية صالحة لأن تستخدم في كل وقت، والمهم هو أن ندير هذا الجهاز الهائل المكون من ملايين السواعد والعقول في أحسن ظروفه الزمنية والإنتاجية المناسبة لكل عضو من أعضائه. وهذا الجهاز حين يتحرك يحدد مجرى التاريخ نحو الهدف المنشود» (2)

إننا نعيش في عصر ينبغي أن لا نهمش أو نعزل أو نضيع أي طاقة أو إمكان أو وسيلة نمتلكها من أجل تحقيق الشهود الحضاري المنشود. والتربية والدين والثقافة والاقتصاد والتقنية والسياسة والأسرة والإعلام والتجارة والمال والفكر والمعرفة والزراعة والصناعة والأدب واللغة والفن والتكنولوجيا... كلها عوامل أساسية في تحقيق الشهود الحضاري. فكل هذه العناصر وغيرها كثير ينبغي لها أن توجه توجيها حضاريا منهجيا علميا يخضع لعلوم التوجيه ومعارفه المتطورة جدا في زماننا. ففي اللحظة التي يعي فيها المجتمع أنه يقوم بعملية التوجيه الحضاري المنهجي المنظم لطاقاته البشرية والفكرية والمادية، فإنه يصبح مقدرا لكل طاقاته وإمكاناته ووقته وخبراته وثقافته وسياسته وتربيته وتراثه ودينه وتاريخه، وفي هذه اللحظة بالضبط يكون المجتمع قد بدأ عهد الشهود الحضاري الذي يجسد معاني ودلالات الأمة الوسط والمنهاج الحضاري الوسطي الذي يحمله الإسلام للبشرية في عصر العالمية الشاملة.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبدالصبور شاهين، الطبعة الأولى، (دمشق: دار الفكر، 1981)، ص 78.

فإذا كان التصور المنشود للأمة الوسط ورسالتها مؤسسا على الرؤية الحضارية، فإن مسألة الشهادة المشار إليها في الآية السابقة ليست بالأمر الهين البسيط بل أمر جليل ومعقد. ولسنا نتحدث عن الشهادة هنا بمعناها الأخروي المفروغ منه، وكذلك لسنا بصدد الحديث عن الشهادة بمعناها الدنيوي النظري العام، ولكن الشهادة هنا تأتي بمعنى الشهود الحضاري، فما المقصود به؟ وما مقوماته وشروطه. فيما يلي بيان لمفهوم الشهود الحضاري الذي يُناط بالأمة الوسط القيام به.

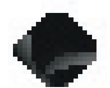
والأمر يتطلب أن نوضح حقيقة الأمة الوسط وطبيعة رسالتها ونوعية واجبها ونسق حركتها ونمط حياتها ومنهاجية سيرها ومنظور رؤيتها الكونية، ونبين قضية العمق الديني، والعمق التاريخي، والعمق الحضاري، والعمق الثقافي، والعمق السُنني، والعمق الفطري للأمة الوسط. كما ينبغي أن نجلي معالم وأبعاد المشروع الاستخلافي الحضاري الكوني العالمي التوازني الذي تحمله هذه الأمة الوسط للعالم وللإنسانية.

رابعا: مدخل المقاربة اللغوية لمفهوم الأمة الوسط

سنحاول في التحليل الآتي التنقيب عن بعض الدلالات الأساسية لمفهوم الأمة الوسط معرجين في البداية على الدلالات اللغوية والاصطلاحية لمفهومي «الأمة» و«الوسط». أولا وقبل كل شيء تنبغي الإشارة إلى أن العمل القاموسي واللغوي والجهد الاصطلاحي العربي الإسلامي يشتمل على تنوع وتعدد المداخل الدلالية لمفهومي «الأمة» و«الوسط»؛ إذ إن هناك مداخل تعريفية متنوعة ومتعددة لمقاربة مفهوم «الأمة» ومفهوم «الوسط». وعلى الرغم من الأهمية القصوى لتلك المداخل اللغوية والاصطلاحية لمفهومي «الأمة الوسط» إلا أننا سنعالج بعض تلك المداخل بغرض بناء تصور دلالي معرفي لحقيقة مفهوم الأمة الوسط وأبعاده على مستوى الرسالة الحضارية الشهودية لهذه الأمة.

فلو رجعنا إلى معظم قواميس اللغة ومعظم التعاريف الاصطلاحية، فإننا نجد تعاريف وتحديدات مختلفة ومتنوعة لمفهوم «الأمة» ولمفهوم «الوسط» وكذلك بعض المحاولات لتحديد مفهوم «الأمة الوسط». ويهمنا من تلك التعاريف ما نزع منها إلى تعريف الأمة كظاهرة اجتماعية وكظاهرة دينية وكواقع سياسي واجتماعي وثقافي وعمراني. فالأمة هي تلك الجماعة البشرية المترابطة التي تشكل وحدة عقدية وثقافية وحضارية وسياسية ورسالية. ويمكن القول إن الأمة عندما نطلقها في الاصطلاح القرآني فإنها تأخذ معاني متنوعة على حسب السياق، ولكن يعنينا أن نأخذ مفهوم الأمة الذي أشارت إليه الآية (143) من سورة البقرة لاتصاله مباشرة بموضوعنا. وقبل أن نقدم خلاصة لدلالة الأمة الوسط، سنحاول تحديد مفهوم لفظة «الأمة» ثم نعرج على تحديد معنى لفظة «الوسط». وقد وردت كلمة الأمة في لغة العرب [3] بمعانٍ مختلفة ومتنوعة منها: الرجل الأمة، والجماعة [4]، وأتباع الأنبياء، والدينُ، والرجل الصالح الذي يؤتم به، والزمان، والأم،

(3) انظر: سعيد الكرمي، الهادي إلى لغة العرب، ط1، (بيروت: دار لبنان، 1980)، ج1، ص 20.
(4) انظر: سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي: لغة واصطلاحا، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1988)، ص 18-19.



والطريقة، والقوم.. ويقال كذلك الأمة: «الطريقة أو القاعدة التي يؤتم بها. وفي القرآن الكريم: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ (الزخرف: 22). والأمة هي الدين، ويقال: فلان لا أمة له، أي لا دين له، وأمة الرجل قومه، والأمة هي الحين.. وأمة الإنسان قامته، وأمة الطريق معظمه الذي يسير فيه الناس، وأمة الوجه صورته، والأمة قرن من الناس يعيشون في عدد من السنين. والأمة الرجل الذي يجمع من الفضائل والمزايا ما لا يجتمع إلا في أمة، ويقال: هو أمة وحده،. وفي القرآن الكريم: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ (النحل: 120) [5]. كما تأتي الأمة كذلك بمعنى: «الإمام والعالم والقرن من الناس والرجل الذي لا نظير له، وكل قوم اتبعوا نبياً وأضيفوا إليه. وأمة الوجه سنته وهي معظمه ومعلم الحسن منه.. والجيل من كل حي، والطريقة، والطريق، والجماعة والدين والحين والقامة». [6] ويقال كذلك للأمة: «كل من بعث إليهم نبي، ويسمون أمة الدعوة أو كل المؤمنين به وهم أمة الإجابة» [7].

وقد حاول بعض الباحثين إيراد تعاريف متنوعة للفظة «الأمة» منها أن الأمة «كل جماعة يجمعهم أمر ما إما دين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد، سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيرا أو اختيارا وجمعها أمم. وقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ (آل عمران: 104). أي جماعة يتخيرون العلم والعمل الصالح يكونون أسوة لغيرهم.

وأفضل تعريف جامع للأمة أنها: «جماعة تعتقد عقيدة واحدة ينبثق عن عقيدتها نظام لمعالجة أمورها ومشكلاتها» [8]. ويمكن أن تعرف الأمة على أنها: «الجماعة يؤلف بينها رابط ما من دين أو أصل أو مكان» [9] وتعرف كذلك على أنها «كيان قائم ومستمر، وللمؤسسات الناهضة بأمرها شخصيتها المعنوية الدائمة إلى جانب الوجود المادي، وهو وجود

(5) الكرمي، الهادي إلى لغة العرب، ص 89.

(6) عبدالله البستاني، الوافي: معجم وسيط للغة العربية، (بيروت: مكتبة لبنان،1980)، ص20.

(7) عبدالمنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ط1، (بيروت: دار المسيرة،1980)، ص 24.

(8) سميح عاطف الزين، تفسير مفردات ألفاظ القرآن: مجمع البيان الحديث، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1984)، ص 88.

(9) أحمد العايد وآخرون، المعجم العربي الأساسي، (جامعة الدول العربية: المنظمة العربية للثقافة والعلوم، 1988)، ص 108-109.

نام متجدد لهذه الشخصية المعنوية» [10]. وكذلك يمكن أن تعرف الأمة المحمدية بصورة خاصة على أنها: «قوم الرسول أو بالتحديد الجماعة المؤمنة بدعوته منذ البداية. إن هذه الأمة الجزئية المؤمنة عليها أن تحقق الأمة الشاملة: أمة آخر الأنبياء فتكون بهذا المعنى آخر الأمم لآخر الأنبياء. إن المقصود هنا بالأمة أولئك الذين يعبر عنهم القرآن غالبا بالناس. إن محمدا هو آخر الأنبياء، ورسالته آخر الرسالات. وأمته آخر الأمم. إنه مبعوث إلى الناس كافة كما في القرآن والحديث. العالم إذن كله أمته بالمعنى الواسع للكلمة. العالم كله هو مجال الدعوة، والناس في العالم هم بالتالي أمة الدعوة، وأمة النبي. صحيح أنه ينبغي على النبي أن يبلغ دعوته للعالم كله على الوجه الصحيح، لكن القرآن يتصور إمكان عدم تحول العالم كله إلى الإسلام أيام النبي؛ لذلك جعل أمة الإجابة؛ الأمة الوسط (شهداء على الناس) على الذين لم يستجيبوا بعد. إنه لا يتصور أن تكون أمته آخر الأمم إن لم يكن العالم أمته، وإن لم تتابع أمة الإجابة الدعوة بعد النبي فتنفتح على الناس؛ على أمة النبي؛ أمة آخر الأنبياء، هادية أو مستوعبة أو ضاغطة أو مستلحقة» [11].

إنه من الواضح البين في التحديدات السابقة أن مفهوم الأمة في الإسلام مرتبط من جهة بالرؤية الكونية العقدية لهذه الأمة أي بالعقيدة الإسلامية التي تشكل فيها المنظومة التوحيدية ومفرداتها حجر الأساس.. وتتصل من جهة أخرى بالوظيفة الاستخلافية لهذه الأمة أي بمشروع الدعوة الإسلامية بمفهومها الحضاري العمراني الكوني الشامل. وهذا الارتباط الجدلي العضوي بين مفهوم الأمة من جهة ومفهوم العقيدة والدعوة من جهة أخرى يميز الأمة بالفعالية والاستمرارية اللازمة لأدائها لرسالتها الحضارية في العالم. «ومن ثم فإن مصير الجماعة الأمة لا يمكن فصله عن مسار العقيدة والدعوة، وحيث إن الأمة تحمل مسؤولية الدعوة، فإن كل قوة للأمة تحمل

---

(10) محمد عبداللطيف الفرفور، الوسطية في الإسلام، الطبعة الأولى، (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 1993)، ص 28.

(11) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، (بيروت: دار اقرأ، 1948)، ص 48-51.

على دفعة متجددة في مسار العقيدة والعكس صحيح، وتظل العقيدة والدعوة في كل الأحوال مبعث الحيوية والتجدد للجماعة الأمة»[12].

ولما كان جدل الأمة الحضاري ووجودها الواقعي وكينونتها التاريخية متصلة مباشرة بنسق العقيدة الإسلامية التوحيدية وبفلسفة الدعوة الإسلامية العالمية، فإنه من الطبيعي تماما أن تكون هذه الأمة من أكثر الأمم تميزاً ومن أعظمها مكانة ووظيفة ورسالة في عالم الناس. «ومن هنا كان طبيعيا أن يقودنا النظر والمشاهدة إلى التدبر والتفكر حول ظاهرة استوقفت البصر وحركت البصيرة لننتقل من واقع الإطار الحركي المعاصر إلى استخلاص المعاني وتجريد المفاهيم وتأصيلها في نطاق العقل المجرد والمنطق العلمي بحثا عن تعليل وتفسير لظاهرة الأمة كجماعة حضارية سياسية على هذا القدر من الاستمرارية والتواصل، على أوثق ما تكون من الأواصر والتجانس رغم ما أصابها من ضعف ووهن بضياع الأسباب المادية والنظامية التي تمثلها وتقوم على مصالحها وتحفظ لها شريعتها وعزتها» [13].

فهذا التمييز الأخير بين حقيقة الأمة الدينية والكونية الموضوعية، وبين واقعها الحضاري والتاريخي يجعلنا نفرق بين الحقائق الكونية والدينية الكبرى التي يتضمنها مفهوم الأمة في الإسلام وبين واقع الأمة التاريخي وتاريخ الفاعلية والحيوية في مسيرتها وكذلك تاريخ السكونية والضعف فيها. فالأمة الإسلامية من الناحية النظرية هي أمة إمامية أي تؤم الآخرين وتقودهم بحكم امتلاكها للعقيدة والرؤية والمشروع والنموذج الحضاري التوحيدي المتكامل. ولكن هذا لا ينفي عن هذه الأمة إمكانية خضوعها لسنن الاجتماع البشري ولقوانين التدافع الحضاري. بل على العكس تماما فإن جريان هذه السنن والقوانين والطبائع العمرانية أمر ضروري لتجديد الحيوية

---

(12) منى عبدالمنعم أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، الطبعة الأولى، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996)، ص 15.

(13) منى أبو الفضل، الأمة القطب، ص 22.

الحضارية للأمة ولتطبيق قانون الزبد المشار إليه في قوله تعالى:
﴿ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴾
(الرعد: 17).

من هنا تتكشف لنا بعض معاني الأمة في الإسلام، وتتأكد لنا حقيقة أولية أساسية هي أن الأمة الإسلامية ليست كغيرها من أمم الأرض من ناحية فلسفتها الوجودية، ورؤيتها الكونية، ومشروعها الحضاري، ونسقها الفكري، ومنهاجها التوحيدي المتميز. وعلى هذا الأساس ينبغي لنا أن نتعمق في كشف حقيقة هذه الأمة لأن الفهم العميق لهذه الحقيقة سيعين كثيرا على تحديد المسؤولية التاريخية والحضارية الراهنة لها.

خامسا: المقاربة التفسيرية لمفهوم الأمة الوسط: الخيار والعدل والتوازن

ولكي نتقدم قليلا في بحث حقيقة الأمة في الإسلام، ينبغي أن نرجع إلى النص التكويني العميق الذي يحمل لنا بصورة موضوعية وشاملة حقيقة الأمة. ففي الآية 143 من سورة البقرة يتحدث الحق تبارك وتعالى عن الأمة الوسط. ويهمنا كثيرا أن نبحث عن مفهوم ومعاني ودلالات «الوسط» في هذه الآية، ذلك لأن مفهوم «الوسط» في هذه الآية هو حجر الزاوية في تحليل حقيقة «الأمة الوسط» وطبيعتها ورسالتها. ومفهوم «الوسط» في الآية هو في الحقيقة المفهوم الذي يتضمن مدخل التمييز، ومفتاح الفهم العميق لحقيقة الأمة في الإسلام. ولفظة «وسطا» ترد بمعنى «خيارا أو متوسطين معتدلين» [14] وترد بمعنى: «وسط الشيء: ما له طرفان مُتساويا القدر. ويقال ذلك في الكمية المتصلة، كالجسم، إذا قلت: وسطه صلب. وضربت وسط رأسه، بفتح السين ووسط بالسكون. يقال في الكمية المنفصلة، كشيء يفصل بين جسمين نحو وسط القوم كذا. والوسط تارة يقال فيما له طرفان مذمومان، يقال: هذا أوسطهم حسبا، إذا كان في واسطة قومه، وأرفعهم محلا. وكالجود الذي هو بين البخل والسرف، فيستعمل استعمال القصد المصون عن الإفراط والتفريط، فيمدح به نحو السواء والعدل والنصفة نحو ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: 143). وعلى ذلك ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾ (القلم: 28). وتارة يقال: فيما له طرف محمود وطرف مذموم، كالخير [15] والشر...» [16] وكذلك ترد بمعنى «وسط الشيء ما بين طرفيه، ومنه المثل: يرتعي وسطا ويربض حجرة، أي يرتعي أوسط المرعى وخياره ما دام القوم في خير، فإذا أصابهم شر اعتزلهم، ووسط المرعى خير من طرفيه» [17].

---

(14) محمد وهبي سليمان، معجم تفسير كلمات القرآن، الطبعة الأولى (دمشق: دار الفكر، 1996)، ص 442.
(15) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، (دمشق: دار القلم، 1992)، مادة: وسط.
(16) سميح عاطف الزين، تفسير مفردات ألفاظ القرآن، ص 924.
(17) أبو المكرم ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988)، ج 7، ص 426.

وتذهب بعض القواميس إلى أن من معاني الوسط مجازا وسط في قومه وسطة، وقوم وسط وأوساط، خيار، وهو واسطة قومه، وهو أوسط قومه حسبا، وسطات الدنانير خيارها» [18]. ويقال كذلك «الوسط من كل شيء أعدله وخياره، وهو وسيط فيهم أي أوسطهم نسبا وأرفعهم محلا» [19].

وإذا ما رجعنا إلى بحث مفهوم «الوسط» في أعمال كثير من علماء المسلمين سواء أولئك الذين اشتغلوا بالتفسير أو بالفقه وأصوله أو أصول الدين، فإننا نجد مداخل مهمة لتناول هذا المفهوم. فمثلا يقول الفخر الرازي «والقول الرابع يجوز أن يكونوا وسطا على معنى أنهم متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالي والمقصر في الأشياء لأنهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا ابنا وإلها ولا قصروا كتقصير اليهود في قتل الأنبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه. (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) خطاب لجميع الأمة أولها وآخرها، من كان منهم موجودا وقت نزول الآية ومن جاء بعدهم إلى قيام الساعة.

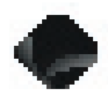
ويقول الإمام البيضاوي «أي خيارا، أو عدولاً، مزكين بالعلم والعمل، وهو في الأصل اسم المكان الذي تستوي إليه المساحة من الجوانب، ثم استعير للخصال المحمودة لوقوعها بين طرفي إفراط وتفريط كالجود بين الإسراف والبخل، والشجاعة بين التهور والجبن، ثم أطلق على المتصف بها مستويا فيه الواحد والجميع والمذكر والمؤنث كسائر الأسماء التي وصف بها، واستدل به على أن الإجماع حجة إذ لو كان فيما اتفقوا عليه باطل لانثملت عدالتهم» [20].

ويقول الطبرسي: «الوسط العدل، وقيل: الخيار، معناهما واحد؛ لأن العدل خير والخير عدل. وقيل: أخذ من المكان الذي يعدل المسافة

(18) محمود الزمخشري، أساس البلاغة، د. ت. (مصر: دار الكتاب)، ص 498.

(19) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (القاهرة: طبع مؤسسة الحلبي، بدون تاريخ)، ج2، ص 391.

(20) القاضي البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج 2، 251.



منه إلى أطرافه. وقيل: بل أخذ من التوسط بين المقصر والغالي، فالحق معه. قال مؤرج: أي وسطا بين الناس وبين أنبيائهم... قال صاحب العين: الوسط من كل شيء أعدله وأفضله. وقيل: الوسط والوسيط، كما قيل: اليابس واليبس. وقيل: صفة النبي صلى الله عليه وسلم: كان من أوسط قومه، أي من خيارهم... ثم بين سبحانه فضل هذه الأمة على سائر الأمم فقال سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾... أخبر عز اسمه أنه جعل أمة نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم عدلا وواسطة بين الرسول والناس. وقوله ﴿لِّتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ فيه ثلاثة أقوال: (أحدها) أن المعنى لتشهدوا على الناس بأعمالهم التي خالفوها في الدنيا وفي الآخرة.. (والثاني) أن المعنى لتكونوا حجة على الناس فتبينوا لهم الحق والدين، ويكون الرسول عليكم شهيدا مؤديا للدين لكم. (والثالث) أنهم يشهدون للأنبياء على أممهم المكذبين لهم بأنهم قد بلغوا» [21].

ويذهب علماء آخرون إلى التفصيل أكثر في مفهوم «الوسط» رابطين إياه بالأمة فمثلا يقول أحدهم: «ولكن ما معنى أمة وسطا؟ وسط في الإيمان والعقيدة. فهناك من أنكروا وجود الإله الحق.. وهناك من أسرفوا فعددوا الآلهة.. هذا الطرف مخطئ وهذا الطرف مخطئ.. أما نحن المسلمين فقلنا لا إله إلا الله وحده لا شريك له واحد أحد... فالإسلام دين وسط بين الإلحاد وتعدد الآلهة.. على أن هناك أناسا يسرفون في المادية ويهملون القيم الروحية.. وأناسا يهملون المادة ويؤمنون بالقيم الروحية وحدها.. الله سبحانه وتعالى يريد من المؤمنين أن يعيشوا مادية الحياة بقيم السماء.. وهذه وسطية الإسلام... الحق سبحانه يقول ﴿ لِّتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ أي إن الحجة لكم في المستقبل. وسيضطر العالم إلى الرجوع إلى ما يقننه دينكم. والله تبارك وتعالى قال (أمة وسطا) ولم يقل الوسط بكسر الواو أي المنتصف حتى لا يقال إن هؤلاء الرأسماليين والشيوعيين سيتراجعون

---

(21) أبو علي الفضل بن حسين الطبرسي، مجمع البيان لعلوم القرآن، (إيران: مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، 1997)، الجزء الأول، ص 445-447.

إلى الحق تماما.. ولكن بعضهم سيميل قليلا إلى هذه الناحية أو تلك بحيث يتم اللقاء.. وقوله تعالى: ﴿ لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾.. فكأن اللّه سبحانه وتعالى أخبرنا أنه ستحدث في الكون معركة لن يفصل فيها إلا شهادة هذه الأمة.. فاليمين أو الرأسمالية على خطأ، والشيوعية على خطأ.. أما منهج اللّه الذي وضع الموازين القسط للكون والحياة والإنسان فهو الصواب... ثم يخبرنا الحق تبارك وتعالى أن الرسول صلى اللّه عليه وسلم سيكون شهيدا علينا.. هل عملنا وتحركنا مطابقا لما أنزله على رسوله صلى اللّه عليه وسلم وبلغه الرسول عليه الصلاة والسلام لنا، أم أننا اتبعنا أهواءنا وانحرفنا عن المنهج؟ الرسول صلى اللّه عليه وسلم سيكون علينا شهيدا في هذه النقطة... تلك الآية وإن كانت قد بشرت الأمة الوسط بأن العالم سيعود إلى حكمها، فذلك لا يمكن أن يحدث إلا إذا سادت شهادة الحق والعدل فيها» [22].

ويزيد أحد العلماء هذا المنحى توضيحا بقوله «إنها الأمة الوسط التي تشهد على الناس جميعا، فتقيم بينهم العدل والقسط، وتضع لهم الموازين والقيم، وتبدي فيهم رأيها فيكون الرأي المعتمد؛ وتزن قيمهم وتصوراتهم وتقاليدهم وشعاراتهم فتفصل في أمرها، وتقول هذا حق منها وهذا باطل. لا التي تتلقى من الناس تصوراتها وقيمها وموازينها. وهي شهيدة على الناس، وفي مقام الحكم العدل بينهم.. وبينما هي تشهد على الناس هكذا، فإن الرسول هو الذي يشهد عليها؛ فيقرر لها موازينها وقيمها؛ ويحكم على أعمالها وتقاليدها؛ ويزن ما يصدر عنها، ويقول فيه الكلمة الأخيرة... وإنها للأمة الوسط بكل معاني الوسط سواء من الوساطة بمعنى الحسن والفضل، أو من الوسط بمعنى الاعتدال والقصد، أو من الوسط بمعناه المادي الحسي. أمة وسطا.. في التصور والاعتقاد. ولا تغلو في التجرد الروحي ولا في الارتكاس المادي. إنما تتبع الفطرة الممثلة في روح

(22) محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، د. ت، (القاهرة: دار أخبار اليوم) المجلد الأول، ص 626-628.

متلبس بجسد، أو جسد تتلبس به روحه... أمة وسطا.. في التفكير والشعور.. لا تجمد على ما عملت وتغلق منافذ التجربة والمعرفة.. أمة وسطا.. في التنظيم والتنسيق.. لا تدع الحياة كلها للمشاعر، والضمائر، ولا تدعها كذلك للتشريع والتأديب. إنما ترفع ضمائر البشر بالتوجيه والتهذيب، وتكفل نظام المجتمع بالتشريع والتأديب، وتزاوج بين هذه وتلك... أمة وسطا.. في الارتباطات والعلاقات.. لا تلغي شخصية الفرد ومقوماته، ولا تلاشي شخصيته في شخصية الجماعة أو الدولة؛ ولا تطلقه كذلك فردا جشعا لا همَّ له إلا ذاته... أمة وسطا في المكان.. في سرة الأرض، وفي أوسط بقاعها. وما تزال هذه الأمة التي غمر أرضها الإسلام إلى هذه اللحظة هي الأمة التي تتوسط أقطار الأرض بين شرق وغرب، وشمال وجنوب.. أمة وسطا في الزمان.. تنهي عهد طفولة البشرية من قبلها، وتحرس عهد الرشد العقلي من بعدها. وتقف في الوسط تنفض عن البشرية ما علق بها من أوهام وخرافات من عهد طفولتها»[23].

سادسا: المقاربة الشرعية المقاصدية لمفهوم الأمة الوسط: أمة الاعتدال والسماحة

وإذا ما انتقلنا إلى المقاربة الشرعية المقاصدية، فإننا نكتشف بعدا مهما لمفهوم الأمة الوسط؛ حيث التركيز على مفهوم الاعتدال والسماحة باعتبارهما أساس مفهوم الوسطية المنوطة بالأمة الوسط. يقول الإمام الشاطبي: «الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، بالأخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة، والصيام والحج والزكاة، وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك، أو لسبب يرجع إلى عدم العلم

(23) سيد قطب، في ظلال القرآن، د. ت، (مصر: دار الشروق)، المجلد الأول، ص 129-133.

بطريق العمل... فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين، كان التشريع رادا إلى الوسط الأعدل؛ لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه، فعل الطبيب الرفيق يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته، وقوة مرضه وضعفه؛ حتى إذا استقلت صحته هيأ له طريقا في التدبير وسطا لائقا به في جميع أحواله. أولا ترى أن الله تعالى خاطب الناس في ابتداء التكليف خطاب التعريف بما أنعم عليهم من الطيبات والمصالح، التي بثها في هذا الوجود لأجلهم، لحصول منافعهم ومرافقهم التي يقوم بها عيشهم، وتكمل بها تصرفاتهم، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾... إلى آخر ما عد لهم من النعم، فهم وعدوا على ذلك بالنعيم إن آمنوا، وبالعذاب إن تمادوا على ما هم عليه من الكفر. فلما عاندوا وقابلوا النعم بالكفران، وشكوا في صدق ما قيل لهم، أقيمت عليهم البراهين القاطعة بصدق ما قيل لهم وصحته. فلما لم يلتفتوا إليها لرغبتهم في العاجلة أخبروا بحقيقتها، وأنها في الحقيقة لا شيء؛ لأنها زائلة فانية. وضربت لهم الأمثال في ذلك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾.. ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾... بل لما آمن الناس وظهر من بعضهم ما يقتضي الرغبة في الدنيا رغبة ربما أمالته عن الاعتدال في طلبها، أو نظرا إلى هذا المعنى، فقال عليه الصلاة والسلام: «إن مما أخاف عليكم ما يفتح لكم من زهرات الدنيا». ولما لم يظهر ذلك ولا مظنته قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾... ووقع لأهل الإسلام النهي عن الظلم، والوعيد فيه والتشديد، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾... وكذلك لما

نزل: ﴿ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ ﴾ يشق عليهم، فنزل: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾... ولما ذم الدنيا ومتاعها همَّ جماعة من الصحابة رضوان اللّه عليهم أن يتبتلوا ويتركوا النساء واللذة والدنيا وينقطعوا إلى العبادة، فرد ذلك عليهم رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وقال: «من رغب عن سنتي فليس مني». ودعا لأناس بكثرة المال والولد بعد ما أنزل اللّه: ﴿أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ ﴾. والمال والولد هي الدنيا، وأقر الصحابة على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها، ولم يزهدهم ولا أمرهم بتركها، إلا عند ظهور حرص أو وجود منع من حقه، وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك... وهكذا نجد أبدا الشريعة في مواردها... فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط. فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقبلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر. فطرف التشديد - وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر - يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف- وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص - يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج والتشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحا، ومسلك الاعتدال واضحا، وهو الأصل الذي يرجع إليه والمعقل الذي يلجأ إليه» (24).

وتأصيلا لهذا التحديد لمعنى الأمة الوسط يضيف الإمام الشاطبي: «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال. والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة، فإنه قد مر أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج به عن المذهب الوسط مذموما عند العلماء الراسخين. وأيضا: فإن هذا المذهب كان المفهوم من شأن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وأصحابه الأكرمين،

(24) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبداللّه دراز، المجلد الثاني، دار الفكر العربي، ص 168-163.

وقد رد عليه الصلاة والسلام التبتل، وقال لمعاذ لما أطال بالناس في الصلاة: «آفتَّان أنت يا معاذ» [25]، وقال: «إن منكم منفرين» [26]، وقال: «سددوا وقاربوا، واغدوا وروحوا وشيء من الدلجة، القصد القصد تبلغوا» [27] وقال: «عليكم من العمل ما تطيقون؛ فإن اللّه لا يمل حتى تملوا»، وقال: «أحب العمل إلى اللّه ما دام عليه صاحبه وإن قل»، ورد عليهم الوصال، كثير من هذا. وأيضا: فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق؛ أما في طرف التشديد فإنه مهلكة، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضا؛ لأن المستفتي إذا ذُهب به مذهب العنت والحرج بُغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد. وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة، والشرعُ إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباع الهوى مهلك، والأدلة كثيرة. فعلى هذا يكون الميل إلى الترخص في الفتيا بإطلاق مضادا للمشي على التوسط، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له أيضا. [28]

وهكذا يتبين لنا أن وسطية الأمة تعني: السماحة وسهولة المعاملة في اعتدال، فهي وسط بين التضييق والتساهل، وهي راجعة إلى معنى الاعتدال والعدل والتوسط، ذلك المعنى نوه به أساطين حكمائنا الذين عنوا بتوصيف أحوال النفوس والعقول، فاضلها ودنيها وانتساب بعضها إلى بعض. فقد اتفقوا على أن قوام الصفات الفاضلة هو الاعتدال، أي التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط... فالتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط هو منبع الكمالات، وقد قال اللّه تعالى في وصف هذه الأمة أو وصف صدرها: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ (البقرة: 143). روى أبو سعيد الخدري عن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم في معنى الآية أن الوسط «العدل، أي بين طرفي الإفراط والتفريط، وبذلك جزم المحققون في تفسير هذه الآية» [29].

(25) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي.
(26) رواه البخاري في صلاة الجماعة.
(27) رواه البخاري في كتاب الإيمان.
(28) الشاطبي، الموافقات، ج 4، ص 608-607.
(29) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، الطبعة الأولى، (دون مكان النشر: البصائر للإنتاج العلمي، 1998)، ص 184.

والوسطية «خصيصة أخرى من أبرز خصائص الإسلام وهي الوسطية ويعبر عنها أيضا بالتوازن. ونعني بها التوسط أو التعادل بين طرفين متقابلين أو مضادين، بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير، ويطرد الطرف المقابل، وبحيث لا يأخذ أحد الطرفين أكثر من حقه، ويطغى على مقابله ويحيف عليه... وإلى هذه الخصيصة البارزة يشير قوله تعالى مخاطبا أمة الإسلام: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: 143). ووسطية الأمة الإسلامية إنما مستمدة من وسطية منهجها ونظامها، فهو منهج وسط لأمة وسط. منهج الاعتدال والتوازن الذي سلم من الإفراط والتفريط، أو من الغلو والتقصير... ولقد كان من حكمة الله تعالى أن اختار الوسطية أو التوازن شعارا مميزا لهذه الأمة التي هي آخر الأمم، ولهذه الرسالة التي ختم بها الرسالات الإلهية، وبعث بها خاتم أنبيائه رسولا للناس جميعا، ورحمة للعالمين... فقد يجوز في رسالة مرحلية محدودة الزمن والإطار أن تعالج بعض التطرف في قضية ما بتطرف مضاد، فإذا كان هناك مبالغة في الدعوة إلى الواقعية قُومت بمبالغة مقابلة في الدعوة إلى المثالية، وإذا كان هناك غلو في النزعة المادية، رد عليها بلغوّ معاكس في النزعة الروحية. كما رأينا ذلك في الديانة المسيحية وموقفها من النزعة المادية الواقعية عند اليهود والرومان. فإذا أدت الدعوة المرحلية دورها الموقوت، وحدت من الغلو، ولو بِغُلُوٍّ مثله، كان لا بد من العودة إلى الحد الوسط، وإلى الصراط السوي، فتعتدل كفتا الميزان. وهذا ما جاءت به رسالة الإسلام بوصفها رسالة خالدة... فمن معاني الوسطية التي وصفت بها الأمة في الآية الكريمة ورتبت عليها شهادتها على البشرية كلها: العدل، الذي هو ضرورة لقبول شهادة الشاهد... والوسطية تعني كذلك استقامة المنهج، والبعد عن الميل والانحراف.. والوسطية كذلك دليل الخيرية، ومظهر الفضل والتميز، في الماديات والمعنويات.. والوسطية تمثل منطقة الأمان، والبعد عن الخطر.. والوسطية دليل القوة، فالوسط مركز القوة.. والوسطية تمثل مركز الوحدة ونقطة التلاقي... وإذا كان للوسطية كل هذه المزايا، فلا عجب أن تتجلى

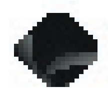
واضحة في كل جوانب الإسلام، نظرية وعملية، تربوية وتشريعية. فالإسلام وسط في الاعتقاد والتصور.. وسط في التعبد والتنسك.. وسط في الأخلاق والآداب.. وسط في التشريع والنظام.[30]

فإذا كان المعنى الأصولي المقاصدي يتمحور حول معنى السماحة والوسط والاعتدال، ويركز بصورة خاصة على الوسط كأهم خصيصة للشريعة الإسلامية، فإننا في المقاربة المعرفية الآتية سنرى تركيزا على مفهوم الأمة الوسط باعتبارها أمة قيادية لديها القدرة على الاستيعاب والقيادة.

سابعا: المقاربة المعرفية لمفهوم الأمة الوسط: الأمة المرجعية والاستيعابية

وفي مقاربة مختلفة نوعا من عن سابقتها يتحدث بعض الباحثين عن مفهوم الأمة الوسط بمعنى الأمة المرجعية، الأمة الحاكمة، الأمة المتميزة. ويذهب الطبطبائي إلى ربط مفهوم «الوسط» بالدور القيادي المنوط بالأمة وبكونها أمة مرجعية فيقول: «وقيل إن المعنى ومثل الجعل العجيب جعلناكم أمة وسطا، وأما المراد بكونهم أمة وسطا شهداء على الناس فالوسط هو المتخلل بين الطرفين لا إلى هذا الطرف ولا إلى ذاك الطرف، وهذه الأمة بالنسبة إلى الناس – وهم أهل الكتاب والمشركون – بعضهم إلى تقوية جانب الجسم محضا لا يريدون إلا الحياة الدنيا والاستكمال بملاذها وزخارفها وزينتها، ولا يرجون بعثا ولا نشورا، ولا يعبئون بشيء من الفضائل المعنوية والروحية، وبعضهم كالنصارى إلى تقوية جانب الروح لا يدعون إلا إلى الرهبانية ورفض الكمالات الجسمية التي أظهرها الله تعالى في مظاهر هذه النشأة المادية لتكون ذريعة كاملة إلى نيل ما خلق لأجله الإنسان، فهؤلاء أصحاب الروح أبطلوا النتيجة بإبطال سببها وأولئك أصحاب الجسم أبطلوا النتيجة بالوقوف على سببها والجمود عليها،

(30) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للشريعة، الطبعة الرابعة، القاهرة: مكتبة وهبة، 1989، ص 115-123.



ولكن اللّه سبحانه جعل هذه الأمة وسطا بأن جعل لهم دينا يهدي منتحليه إلى سواء الطريق وسط الطرفين لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء بل يقوي كلا الجانبين - جانب الجسم وجانب الروح - على ما يليق به ويندب إلى جمع الفضيلتين. فإن الإنسان مجموع الروح والجسم لا روح محضا ولا جسم محضا ومحتاج في حياته السعيدة إلى الجمع بين كلا الكمالين والسعادتين المادية والمعنوية. فهذه الأمة هي الوسط العدل الذي به يقاس ويوزن كل من طرفي الإفراط والتفريط فهي الشهيدة على سائر الناس الواقعة في الأطراف، والنبي صلى اللّه عليه وسلم وهو المثال الأكمل لهذه الأمة، هو شهيد على نفس الأمة، فهو صلى اللّه عليه وسلم ميزان يوزن به حال الآحاد من الأمة، والأمة ميزان يوزن به حال الناس ومرجع يرجع إليه طرفا الإفراط والتفريط، هذا ما قرره بعض المفسرين في معنى الآية، وهو في نفسه معنى صحيح ولا يخلو من دقة إلا أنه غير منطبق على لفظ الآية، فإن كون الأمة وسطا إنما يصحح كونها مرجعا يرجع إليه الطرفان وميزانا يوزن به الجانبان لا كونها شاهدة تشهد على الطرفين أو تشاهد الطرفين فلا تناسب بين الوسطية بذاك المعنى والشهادة وهو ظاهر على أنه لا وجه حينئذ للتعرض بكون رسول اللّه شهيدا على الأمة إذ لا يترتب شهادة الرسول على الأمة على جعل الأمة وسطا كما يترتب الغاية على المغيي والغرض على ذيه» [31].

ويذهب باحث آخر إلى تأكيد نفس هذا المنزع والتوجه في مقاربة مفهوم الأمة الوسط بقوله: «في هذه الآية حديث عن الأمة المسلمة بأنها «وسط» فيما جعله اللّه للمسلمين من موقع قيادي في الحياة، وأنها شاهدة على الناس، وحديث عن الرسول بأنه شاهد على الأمة... فكيف نفهم هذه «الوسطية» وهذه الشهادة... ونحن نرى أن هذه الآيات تتحرك في نطاق الإيحاء للمسلمين بأصالة موقعهم في الحياة من خلال الدور الذي أعده اللّه لهم في قيادة البشرية

(31) محمد حسين الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1991)، الجزء الأول، ص 315.



إلى الأهداف الكبيرة التي تتمثل في الإسلام؛ الأمر الذي يجعلهم يتحركون في الحياة من هذا الموقع ليكونوا شهداء على الناس في أفكارهم وأعمالهم باعتبار أنهم يدخلون في ضمن مسئوليتهم، كما كان الرسول شهيدا على المسلمين من خلال مسئوليته الرسالية عنهم فيما بلغهم إياه وفيما أرشدهم إليها. وفي هذا الجو لا نجد للوسطية معنى فيما حاوله المفسرون من الحديث عن التوازن الفكري والتشريعي في المواجهة الإسلامية للحياة، لأن القضية ليست هي قضية المضمون الإسلامي في صياغة الشخصية للإنسان المسلم بل هي قضية الإيحاء للمسلمين بأن عليهم أن لا يستسلموا للآخرين في الحصول على الثقة بالتشريع وبالمسار العملي، لأنهم لا يمثلون التبعية للآخرين في مواقعهم، بل القضية هي أن الآخرين يدخلون في نطاق مسئوليتهم باعتبار أنهم يحملون الرسالة القائدة، والدور القائد في التبليغ والتنفيذ... كما كان الرسول بالنسبة إليهم في ما يبلغه وفي ما يهدي إليه... ولعل طبيعة الشهادة على الآخرين أمام اللّه تقتضي أن يكون الشاهد في الموقع الأفضل من حيث الدور الذي أوكل إليه، ومن حيث السلوك الذي سار فيه كما هو الحال في الأنبياء بالنسبة إلى أممهم» [32].

والأمة الإسلامية، بحكم تكوينها، وبحكم تشكيلها، وبحكم رسالتها تتموقع في العمق من الوعي الديني، وتتموضع في القلب من كافة الأمم الدينية والبشرية التي أخرجت للناس والتي عرفها التاريخ الإنساني. فالأمة من هذه الناحية هي «تلك الجماعة القيادية المميزة ذات القدرة الاستقطابية العالية والتي تؤدي إلى آثار مزدوجة من حيث تماسكها الداخلي وانفتاحها أو جاذبيتها بالنسبة للغير على المستوى الخارجي. هي نقطة إشعاع وجذب على المستوى الداخلي، وهي مركز التفاف واحتواء وصهر» [33]. ومن هنا فالأمة من هذه الناحية باقية

(32) محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، 1991)، ص 54-57.

(33) منى أبو الفضل، الأمة القطب، ص 22.

إلى قيام الساعة وأنها حقيقة من الحقائق الدينية والكونية العامة التي تتجاوز في وجودها القوانين التاريخية والنسبية وتتصل مباشرة بالقدر الإلهي الكوني العام، وبالمشيئة الإلهية في جعلها أمة وسطا بكل ما تحمله هذه الأمة الوسط من خصائص نوعية تجعل منها أمة آخر الأنبياء، وأمة آخر الزمان، وأمة العالمين الشمولية. ومن هنا «يترتب على هذه العلاقة العضوية المنشئة للأمة أن بقاءها إنما هو مرتبط بالعلة وليس بالمعلول، أي إن أمة القرآن هي باقية ببقاء الذكر - أما اختفاء الإمام فهو أمر وإن أضعف وحط من فاعلية الأمة - بحكم أن الإمامة هي الرمز المجسد للأمة والممثل لها وأداتها التنفيذية التي تقوم بمصالحها - إلا أنه مع ذلك لا ينفي وجودها - الذي يعد هو ذاته ضمانا لتجددها» [34].

وهذه المقدمات تقودنا إلى تحديد مفهوم الأمة بما يلي:

1) إنّ الأمة حقيقة تاريخية اجتماعية تشترك مع الكيانات الأخرى في تفاعلها مع المؤثرات الوضعية، وتختلف عنها في حدود هذا التفاعل في ضوء تمايز النشأة والمنبت والغاية.

2) إن هذا التمايز في الأسس التكوينية أدى إلى تمايز في الأصول التركيبية والحيوية على نحو دعم من دورة استقطابية تؤمن البقاء والإنماء لهذا الكيان الجماعي.

6) يترتب على جدلية الاستقطاب أن بقاء الأمة واستمرارها إنما يتوقف على عملية تنشئة من نوع خاص، كما أنه ينتج عن هذه العملية في إطار هذه الجدلية كيان اجتماعي متميز الخصائص تتفاعل عناصره في اتساق وانسجام.

5) إن الأمة حقيقة نفسية تعيش داخل كيان الفرد قبل أن تسقط على الواقع الاجتماعي والتاريخي.

---

(34) منى أبو الفضل، الأمة القطب، ص 23.

6) إن الأمة كواقع تنظيمي إنما هي حقيقة لاحقة للوجود النفسي.

7) إن الأمة كحقيقة تاريخية تتوقف على حيثيات ظرفية (زمانية ومكانية) تتيح تحويل الطاقة المختزنة في ضمير الجماعة إلى قوة تنظيمية واعية» [35].

وأبرز ما يترتب على مفهوم الأمة الوسط أنه مفهوم يؤكد الوظيفة القيادية التي أخرجت لها لتصير الأمة إماما للأمم [36].

لقد أصبح واضحا تماما أن المقاربات السابقة لا تتعارض مع بعضها البعض، بل تكمل بعضها بصورة منطقية موضوعية، وهو ما يجعلنا قادرين على بسط مقاربة تكاملية تجمع بين كل هذه المعاني وتعمقها وتربطها أكثر بالفعل الحضاري والفاعلية في تحقيق مشروع الشهود الحضاري للأمة، وهذه هي المقاربة الحضارية.

ثامنا: المقاربة الحضارية لمفهوم الأمة الوسط: الفاعلية الحضارية والعمق الاستخلافي

على الرغم من الأهمية الكبيرة لكل من المقاربة اللغوية التفسيرية، والمقاربة الشرعية المقاصدية، والمقاربة المعرفية لمفهوم الأمة الوسط إلا أننا سنحاول أن نعضد تلك المقاربات بمقاربة مكملة ومعمقة لتلك المعاني، يمكن أن نطلق عليها تسمية المقاربة الحضارية؛ وهي تلك المقاربة التي تجمع كل المقاربات الأخرى وتكامل بينها متوجهة نحو تأكيد الفاعلية الحضارية للأمة الوسط مرسخة بذلك منطق الفعل الحضاري اللازم لتجسيد قيم ودلالات الأمة الوسط؛ في الواقع التاريخي الحضاري العالمي القائم. فالمقاربة الحضارية لا تبحث فقط في التأصيل النظري والمعرفي والشرعي لمفهوم الأمة الوسط، ولكن

---

(35) منى أبو الفضل، الأمة القطب، ص 38-37، 40.
(36) منى أبو الفضل، الأمة القطب، ص 46.

تحاول الكشف عن مداخل الممارسة الحضارية المفضية إلى التجسيد الواقعي العملي لمضامين الأمة. ولكي نتحدث عن مفهوم الأمة الوسط وحقيقتها من منظور المقاربة الحضارية سنحاول الرجوع إلى الآيات التأسيسية المبدئية التي أطرت مفهوم الأمة الوسط. ذلك لأن هناك مفهوما أساسيا ينبغي أن نعالجه قبل أن نعالج مفهوم الأمة الوسط لارتباطه المباشر بما نحن بصدد بيانه. فنحن في الحقيقة لا نستطيع أن ندرك العمق الحضاري لمفهوم الأمة الوسط إن نحن فصلناه عن مفهوم «الشهود الحضاري» المشار إليه في نفس الآيات الرئيسية التي تحدثت عن مفهوم الأمة الوسط. ولكي نحدد الأمور بصورة موضوعية سنرجع إلى الأذهان الآيات التأسيسية لمفهوم الأمة الوسط ومفهوم الشهادة الحضارية.

فلنتأمل الآيات الآتية:

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ۝ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ۝ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ۝ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ

وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾

وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ ۚ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي

الدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ ۖ

قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ

يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾

أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ

مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ

وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ۖ

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ ۖ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ

حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ

إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ

والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم
لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون فإن آمنوا بمثل
ما آمنتم به فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما هم في شقاق
فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم صبغة الله ومن
أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون قل أتحاجوننا
في الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له
مخلصون أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب
والأسباط كانوا هودا أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله ومن أظلم
ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون
تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون
عما كانوا يعملون ۞ سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم
عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي

من يشاء إلى صراط مستقيم وكذلك جعلناكم أمة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا
وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن
ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله
وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرءوف رحيم
قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها
فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا
وجوهكم شطره وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق
من ربهم وما الله بغافل عما يعملون ﴾ (البقرة: 126 – 144).

وقبل الشروع في استخراج الدلالات الحضارية لمفهوم الشهود الحضاري وربطه بمفهوم الأمة الوسط يجدر بنا أن نستخرج بعض المعاني اللغوية والاصطلاحية لمفهوم «الشهادة والشهود». ورد في المعجم الوسيط قوله: «الشهادة مشتقة من مشاهدة. شهد يراد به أخبر به خبرا قاطعا. شهد بالله بمعنى حلف وشهد المجلس معناه حضره. والشهادة هي أن يخبر بما رأى وأن يقر بما علم، والشهادة مجموع ما يدرك بالحس.. وعالم الشهادة هي عالم الأكوان الظاهرة

وهي مقابل عالم الغيب» [37]. ويقال: «شهد - الشهادة: الإخبار بما قد شوهد. والشهد والمشهد: محضر الناس. والشهد: العسل في شمعها، ويجمع على الشهاد. والشهود: جمع شاهد» [38].

وتأتي الشهادة بمعنى: «تحقيق الشيء، نحو أعلم وأيقن، وهو موافق لألفاظ الكتاب والسنة أيضا، فكان كالإجماع على تعيين اللفظة دون غيرها. ولا يخلو من معنى التعبد، إذ لم ينقل غيره، ولعل السر في أن الشهادة اسم من المشاهدة وهي الاطلاع على الشيء عيانا» [39]. وترد بمعنى: «خبر قاطع، وعالم الأكوان الظاهرة في مقابلة عالم الغيب وهي اسم الشهيد بمعنى القتيل في سبيل الله... الشهيد والشاهد والشهيد الأمين في شهادته والشهيد الذي لا يغيب عن عمله شيء» [40]. وورد في مختار الصحاح قوله: «الشهادة خبر قاطع. تقول شهد على كذا من باب سلم» [41].

وإذا كان المنطق اللغوي العربي قد ضمن لفظة الشهادة معاني ودلالات متنوعة، فإننا نجد المنطق التفسيري القرآني قد عمد إلى النظر إلى مفهوم الشهادة في سياقات متعددة؛ حيث وردت الكلمة بمعانٍ كثيرة. وتلخيصا لكثير من تلك المعاني نورد نصاً للإمام الرازي يقولٍ فيه: «رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزاء على الشرط، فإذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب أن يحصل وصف كونهم شهداء في الآخرة. فإن قيل: تحمل الشهادة لا يحصل إلا في الدنيا ومتحمل الشهادة قد يسمى شاهدا وإن كان الأداء لا يحصل إلا في القيامة. قلنا: الشهادة المعتبرة في الآية التحمل، بدليل أنه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي يعتبر فيها العدالة هي الأداء لا التحمل، فثبت أنَّ الآية تقتضي كون الأمة

---

(37) إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية، (بيروت: طبعة إدارة إحياء التراث الإسلامي، بدون تاريخ)، ج 1، ص 497.

(38) أحمد بن محمد المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (مصر: طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بدون تاريخ) ج 2، ص 514.

(39) الحسين أحمد بن فارس، مجمل اللغة، دون تاريخ ومكان النشر، ج 1، ص 348.

(40) عبدالله البستاني، الوافي: معجم وسيط للغة العربية، (لبنان: مكتبة لبنان، 1980)، ص 579.

(41) محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، (وزارة المعارف: د. ت)، ص 349.

مؤدين للشهادة في دار الدنيا، ذلك يقتضي أن يكون مجموع الأمة إذا أخبروا عن شيء أن كون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الإجماع حجة إلا هذا» [42].

ويزيد الطاهر بن عاشور معنى آخر للشهادة بقوله: «ومن مكملات معنى الشهادة على الناس في الدنيا وجوب دعوة الرسول إياهم حتى تتم الشهادة للمؤمنين منهم على المعارضين» [43]. ويؤكد باحث آخر بعدا مهما من أبعاد مفهوم الشهادة على الناس فيقول: «إن قضية شهادة الأمة التي جعلها الله وسطا كي تشهد على الناس، وقرن شهادتها هذه بشهادة الرسول عليها، أهم وأعمق من الثناء بالخير أو الذكر بالسوء؛ لأن شهادة الأمة الوسط على الناس تتعلق أساسا بأن تبلغ هذه الأمة بدورها وبصورة متواصلة لا انقطاع ولا فتور فيها ما بلغها الرسول. فهو يشهد علينا أن بلغنا، ونحن بدورنا نشهد من بعده أننا بلغنا الناس ما بلغنا... فشهادة الرسول مقترنة بالتبشير والنذير والدعوة إلى الله حتى يكون لجميع الناس سراجا منيرا؛ ذلك فحوى شهادته عليه السلام. وشهادة أمة الوسط هي أن يكون كل فرد من أفرادها، بقوله وسلوكه، سراجا منيرا بدوره.. إن الشهادة تقتضي الارتفاع بالإنسان إلى أسمى معاني إنسانيته، وتوطد الصلة بينه وبين خالقه... فشهادة الأمة الوسط إذن مسئولية قبل أن تكون تكريما وهذه الشهادة تقتضي الاستقامة» [44].

لقد اتضحت أهم الدلالات المتضمنة في مفهوم الشهادة، فالشهادة هنا تقتضي الحضور والدعوة والتبليغ وإقامة الحجة والفاعلية الاجتماعية والقدرة على البيان والبناء لمضامين الأمة الوسط في الواقع المعضل. كما أن مفهوم الشهادة يرتبط مباشرة بالفعل الإنساني وبالسلوك البشري.. فالشهادة عملية واقعية تتم في واقع بشري معضل عندما تتوفر لها الشروط والمقومات.

---

(42) محمد فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الفداء العربي، 1991)، ج 20، ص 470-469.
(43) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ)، ج 2، ص 21-20
(44) محمد الطالب، أمة الوسط: الإسلام وتحديات العصر، (تونس: سراس للنشر، 1996)، ص 26-29.



ولكي نزيد مفهوم الشهود الحضاري عمقا وبيانا ونربطه بمفهوم الأمة الوسط سنرجع إلى تحليل بعض الآيات القرآنية المتصلة بالموضوع. فعندما ننظر إلى الآيات المذكورة أعلاه يمكننا أن نحدد السياق الذي وردت فيه مسألة الشهادة. ففي الآيات من 126 إلى غاية 144 من سورة البقرة يمكن أن نلاحظ الآتي:

- إرجاع مفهوم الأمة المسلمة ومفهوم الشهادة إلى الجذر والأصل الإبراهيمي، وهذا فيه استيعاب تام واسترجاع منهجي لكامل التجربة الدينية الإسلامية.

- التذكير بالدعاء الإبراهيمي الخاص بإنشاء واقع «البلد الآمن» وتأكيد مسألة الرزق من الثمرات.

- ترسيخ مفهوم الإيمان بالله واليوم الآخر كمحك فاصل بين الحق والباطل وبين الشقاوة والسعادة.

- رفع القواعد من البيت ووضع الحجر الأساس لمركز الحيوية الدينية في العالم.

- الدعاء الإبراهيمي الإسماعيلي والتبشير بظهور الأمة المسلمة في التاريخ الديني للبشرية.

- الذرية الإبراهيمية واستمرار فلسفة الأمة المسلمة وتجسداتها النموذجية عبر الجهود النبوية المتنوعة والمتكاملة.

- الأمة المسلمة وفلسفة المناسك والشرائع الإسلامية.

بعد هذه المقدمات التأطيرية الأساسية لأصل الأمة المسلمة وبيان موقع العمل الإبراهيمي الإسماعيلي وسبقهما في هذا البناء الأماتي الإسلامي، تتحول الآيات إلى بيان بعد آخر من أبعاد الأمة المسلمة وتشكلاتها التاريخية، فتشير الآيات إلى الجذر الإبراهيمي للأمة

المسلمة وآفاق الدعاء الإبراهيمي المقبل في تاريخ الإنسانية والتمهيد لفلسفة الأمة الوسط وظهور الرسول الخاتم:

- الرغبة الإبراهيمية والدعاء الإبراهيمي المستقبلي التواق إلى تحقيق نموذج حضاري عالمي شمولي لمفهوم الأمة الإسلامية وتجسيده واقعيا.

- البعث النبوي الخاتم والدعاء الإبراهيمي بظهور النبي الخاتم.

- الرسالة الخاتمة وتلاوة الآيات، وتعليم الكتاب والحكمة والتزكية.

- التأكيد على أن الملة الإبراهيمية الإسلامية الحنيفية هي القانون الفطري والقانون الديني الكوني الذي يحكم جدلية التدين في هذا العالم.

- الرغبة عن الملة الإبراهيمية ومنطق التصادم مع القانون الفطري للدين وفلسفة السفه والعصيان.

- الخصائص العقلية والنفسية الإبراهيمية والاصطفاء الدنيوي والصلاح الأخروي.

- النفسية الإبراهيمية ومنطق الإسلام والاستسلام لرب العالمين.

وبعد بيان هذا البعد المهم في عملية تشكيل الأمة الوسط وجذرها الإبراهيمي المتأصل، تنتقل الآيات إلى الحديث عن طبيعة الصيرورة التاريخية لمفهوم الأمة المسلمة وفلسفة استمرارها:

- الوصية الإبراهيمية وانتقال رسالة الأمة المسلمة إلى الذرية الصالحة.

- الوصية الإبراهيمية والتأكيد على اصطفاء الدين الإسلامي وترسيخه في الوعي الديني والحضاري للبشرية .

- استمرار الوفاء والتمثل لمفهوم الأمة المسلمة وحمل الذرية للمسئولية والأمانة.

- يعقوب واستمرار الوصية الإبراهيمية وتناقل الدين الإسلامي إلى الأجيال الإسلامية، وترسيخ حقائق الدين الإسلامي في النفسية الإسلامية.

وبعد هذه الجملة من التأكيدات والشهادات التاريخية على استمرار حقيقة الأمة المسلمة وتناقلها التاريخي المتواصل والتواصل الواقع بين الأجيال بشأنها، تتحول الآيات إلى وضع قانون تاريخي عام لتركز في وعي الإنسان عموما حقيقة أن تلك الأجيال قد أدت دورها وقامت بواجبها وحملت الرسالة على أكمل وجه، وأن تلك الأمة قد خلت وحان أجلها المحدد، وستكون مسؤولة عما كسبت وعملت.

ثم تنتقل الآيات لتتحدث عن بعض الانحرافات الجارفة عن الحقائق الكبرى التي تم تأكيدها فيما يتعلق بحقيقة الأمة المسلمة.

- محاولة نقل وتحريف المسار الديني الصحيح من الملة الإبراهيمية الحنيفية الفطرية إلى الأفرع الدينية المحرفة مثل اليهودية والنصرانية.

- إرجاع المسار الديني التوحيدي إلى جذوره الأولى وتأصيله في الملة الإبراهيمية ومن تابع خطواتها بإحسان بما في ذلك الموسوية والعيسوية الصحيحة.

- منطق الإسلام في مخاطبة ومحاججة أهل الكتاب على وفق قاعدة ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ﴾.

- الوعد الإلهي بنصرة الدين الحق وكفاية المسلمين من شر المتربصين والمشاققين.

ثم تضع الآيات القرآنية قانونا دينيا آخر مؤكدة أنَّ الملة الإبراهيمية والدين الإسلامي والأمة المسلمة هي صنع اللّه وصبغته، وهذا الصنع الإلهي المتقن هو المنطق الصحيح المتوافق مع نواميس الوجود وقوانين الكون وطبائع الاجتماع. كما تؤكد الآيات أن أهل الملة الإسلامية وأهل الأمة المسلمة مستمرون في طريقهم متخطون بذلك كل العقبات والصعوبات التي تحاول إخراجهم عن خط التوحيد الصافي النقي، وأن عبادة اللّه على ملة إبراهيم مستمرة وباقية. وتستمر الآيات في بيان طبيعة المواجهة بين المسلمين وغيرهم ممن يحاجون في رب العالمين، وتؤكد بما لا يدع مجالا للشك الحاجز الفاصل بين أعمال الموحدين وأعمال غيرهم، وأن الموحدين مخلصون للّه مواصلون المسيرة الإبراهيمية. وتعود الآيات مرة أخرى لتأكيد:

- الأصول الإبراهيمية ونفي الجذر اليهودي والنصراني عنه وإلحاقه بأصوله النقية.

- تشديد الوعيد عمن يكتم شهادة الحق حول هذا الأصل الإبراهيمي الشريف.

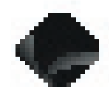
وتعود الآيات القرآنية لتؤكد القانون الذي سبقت الإشارة إليه في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٤١﴾﴾ (البقرة: 141). ولكن هذا التأكيد ليس من باب التكرار، ولكن من باب الإشارة إلى جريان هذا القانون ولكن في سياق آخر غير السياق الأول. يقول محمد الطالبي : «تلك هي صبغة اللّه الثابتة، اضطلع بها النبيون ومن اهتدى بهداهم من بني إسرائيل، وبظهور الإسلام انتهت هذه المهمة الأولى، وبدأ تجاوزها في مستوى أوسع وأشمل. فيكرر اللّه، في نهاية هذه الجملة من الآيات، نفس الآية التي ختم بها الجملة الأولى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ﴾ وليس تكرير الآية عفويا. بل هو تأكيد على أمر هام وخطير للغاية يحتاج إلى أن يرسخ في الأذهان رسوخا تاما: هناك «أمة قد خلت»

بما كسبت؛ وأخرى قد ولدت وسجل دستور المدينة مضمون ولادتها في دفتر التاريخ. والخطاب موجه في الآية على الخصوص لأهل الكتاب الذين أخذ الله أولا ميثاقهم، وفي الخطاب دعوة ملحة لهم كي يدخلوا في الميثاق الجديد وفي الأمة التي التفت في المدينة حول «خاتم النبيين»، وأخذت تبرز للوجود بصفة ملموسة ومنظمة كي تضطلع بهذا الميثاق، وتؤدي للناس جميعا آخر رسالة إلهية لهم، وتشهد على ذلك. من ذاك الآن فصاعدا لا يعتد بالانتساب العرقي إلى إبراهيم وإسحاق ويعقوب إذ ما دعوا إليها، وما دعي إليه عيسى من بعدهم، يجد في الدعوة المحمدية تتويجه الختامي. فبمحمد عليه الصلاة والسلام انتهى ميثاق محصور في شعب متناه في زمن، وبدأ آخر غير مقيد بنهاية سوى الساعة ويعم كامل البشرية: يتميز الميثاق الجديد بأنه مفتوح زمنا وموجه لكامل البشرية، بينما كان الخطاب في التوراة والإنجيل مقصورا على بني إسرائل» [45]. فالآية إذا لم ترد من باب التكرار، ولكن من باب فتح صفحة جديدة في الوعي الديني والثقافي والحضاري والدعوي؛ حيث الانتقال من منطق المركزية اليهودية والنصرانية إلى منطق العالمية المحمدية المرتدة في جذورها إلى الملة الإبراهيمية الإسلامية والمتجذرة في صبغة الله ودينه الحق.

وبعد هذه التقعيدات والتوجيهات القرآنية الكلية الخاصة بمنطق التطور التاريخي والكوني للملة والأمة الإسلامية، تنتقل الآيات إلى معالجة مسألة جزئية أو بالأحرى حادثة جزئية وقعت إبان إعلان القرآن عن تغيير قبلة المسلمين. وقد يرى البعض أن هذا الحدث حدث فردي معزول عن السياق التاريخي للتطور العالمي للملة الإسلامية وللأمة الإسلامية، وأنه خاص بزمن التطورات الأولى للدعوة النبوية، إلا أن هذا الفهم سوف يتغير عندما ندرس هذه المسألة في الإطار الكلي الشمولي الذي رسمناه فيما سبق من الحديث. فالآيات تشير

---

(45) محمد الطالبي، أمة الوسط، ص 24-23.



إلى:

- حركة السفهاء تثير الفوضى والشكوك والبلبلة حول مسألة وحادثة بسيطة تدخل ضمن التطور الطبيعي للدعوة الإسلامية ومنطقها الداخلي.

- إثارة السفهاء لمسألة التحول عن القبلة الأولى إلى قبلة أخرى أكثر توافقا مع الخط الإبراهيمي الإسلامي.

- هنا يتدخل القرآن بمنطقه الخاص ليستفيد من هذه الحادثة الجزئية الطبيعية المنطقية - لم تكن منطقية بالنسبة للسفهاء - في مسار الدعوة لكي يخط المداخل الكبرى لحقائق جديدة في التاريخ الديني والاجتماعي للبشرية وهي:

- إرجاع الجغرافيا المكانية الكونية بمشرقها ومغربها لله رب العالمين

- إرجاع الهداية إلى الصراط المستقيم لله سبحانه وتعالى وحده. فالله هو المالك للمكان والمالك للهداية لا غيره. وهذا يعني أن أي تحول على مستوى المكان والجغرافيا أو أي تحول على مستوى النفس والعقلية والعقيدة والذهنية والتصور إنما يملكه الحق تبارك وتعالى وهو العادل الحكيم. وبمقتضى هذا المنطق فإن النبي عليه الصلاة والسلام، فيما يتعلق بتحويل المكان أي القبلة،وما يتعلق بالهداية، إنما هو مبلغ أي سراج منير لمن يريد الاستنارة والأمر كله يرجع إلى لله. فلو أن السفهاء فهموا هذا المنطق الطبيعي للأشياء وأرجعوا الأمور إلى الله ما وقعوا في هذا الإشكال وما أثاروا البلبة في هذه الحادثة الجزئية. ولكن كما ذكرنا فإن الله سبحانه وتعالى أراد من هذه الحادثة اختبار النفوس ومعرفة من يتبع ممن يتولى. فإذا كان موضوع تحويل القبلة له مسوغه العملي الخاص بالتطور الذاتي للدعوة في تلك الفترة وباختبار القلوب والنفوس، فما هي الحصيلة العملية التي خرجنا بها من هذه الحادثة ومن العرض الكلي لمجموع الآيات؟

في الحقيقة، الحصيلة الأساسية لكل هذا التحليل هو ما تشير إليه الآية 143 من سورة البقرة وهي: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾. هذه الآية لا يمكن أن تفهم في سياق حادثة القبلة فقط ولكن ينبغي أن نضيف إلى ذلك كل السياقات أو شبكة السياقات التي أوردتها مختلف الآيات المشار إليها أعلاه. فالمتأمل في كل هذه السياقات لايسعه إلا أن يؤكد النقاط الآتية فيما يتعلق بمفهوم الأمة الوسط:

1) إن ميلاد الأمة الوسط هو ميلاد لآخر أمة في عالم الناس والأديان.

2) إنَّ هذه الأمة الوسط الخاتمة أمة وارثة لتراث النبوات عامة ولتراث الملة الإبراهيمية الحنيفية الإسلامية.

3) وإن هذه الأمة الوسط هي الأمة النموذجية المرجعية القيادية.

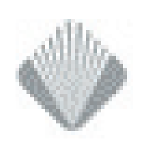
4) وإن هذه الأمة الوسط نموذجية بحكم تركيبتها الدينية التوحيدية، وتركيبتها الجغرافية العالمية، وتركيبتها البشرية الإنسانية الجامعة، وتركيبتها الثقافية المتنوعة والتعارفية، وتركيبتها النفسية الخيرة، وتركيبتها الحضارية الإبداعية المتفاعلة، وتركيبتها المعرفية التي تجمع بين معطيات عالم الغيب ومعطيات عالم الشهادة.

5) وإن هذه الأمة الوسط تحمل في ذاتها كل الخصائص النفسية والثقافية والذهنية اللازمة لتحقيق وتجسيد معاني الإعجاز القرآني في كل العصور بعد ختم النبوة.

6) وإن هذه الأمة الوسط أمة رسالية قادرة على تحقيق الشهود الحضاري.

7) وإنَّ شهود الأمة الوسط يدور أصلا حول تحقيق التوازن الكوني والحضاري في المسيرة البشرية.

8) ومن هنا يمكن أن نعرف الأمة الوسط على أنها: تلك الجماعة البشرية المتنوعة والمتنامية التي تعمل على تجسيد وتجديد الوعي بالحقائق الدينية والتاريخية والثقافية والنفسية والعمرانية للإسلام. فالأمة الوسط هي ذلك التجمع الإنساني المركب المستوعب لخلاصات وخبرات الوعي، الرسالي والمشروع الحضاري الاستخلافي المنفتح على الزمان والمكان والوعي والهادف إلى تحقيق التوازن الفاعل في الفعل الحضاري الإسلامي خاصة وفي الفعل الحضاري الإنساني عامة.



الفصل الثاني

طبائع العولمة وتأثيراتها على الشهود الحضاري للأمة وضرورة المقاربة الحضارية

أولا: التأطير المنهجي لظاهرة العولمة

بعد أن توضحت الصورة الكلية والطبائع العامة للأمة الوسط ورسالتها الشهودية الحضارية الاستخلافية، يبقى أن تتجلى لنا حقيقة الواقع والظرف الذي تمر به البشرية وتمر به هذه الأمة الإسلامية التي وصفت في القرآن الكريم بأمة الخيرية وأمة الوسط. فهذه الأمة الوسط مطالبة شرعا وعقلا وواقعا واستخلافا بتحقيق الشهود الحضاري الاستخلافي، ولكن لا يمكن لهذه الأمة أن تحقق هذا الفعل الشهودي الإنساني العالمي إلا إذا توضحت لها حقائق الواقع الذي تعيشه داخليا وخارجيا. ولهذا السبب فإن الفصل الحالي يركز فقط على بيان تحد واحد من العديد من التحديات التي تواجه الأمة الوسط وتواجه مشروع شهودها الحضاري. والواقع المقصود هنا هو واقع العولمة الذي أصبح واقعا حضاريا فاعلا في النشاط الحضاري والاستخلافي للبشر عموما. وسيحاول هذا الفصل بيان حقيقة العولمة وطبائعها وديناميكياتها بغرض تفهمها والبحث عن المداخل للتفاعل معها والاستفادة من إيجابياتها والعمل المنهجي المخطط لتلافي مضاعفاتها السلبية الخطيرة على الأمة والإنسانية جميعا.

تبدو ظاهرة العولمة في بعض أبعادها الحضارية والكونية والتاريخية العامة وكأنها تتموقع في العمق من التجربة الحضارية للإنسانية المعاصرة [46]، وتتموضع في المركز من اهتمامات قوى الوعي والفكر والسياسة والثقافة في مجمل بلدان العالم. والعولمة عند البعض تتجلى

(46) حتى ولو كانت الظاهرة أو العملية في مجملها صناعة غربية وتطورا طبيعيا لرؤية كونية مستلبة وجوديا وكونيا ودينيا إلى درجة همشت فيه الدين بشكل فظيع، وخلقت تشكيلا نفسيا وثقافيا مخلدا إلى الأرض ونازعاً نحو الدنيا أو العالم المادي أكثر من نزوعه إلى غيره، في الوقت الذي يحتاج فيه العالم اليوم إلى رؤية كونية متوازنة ومستوعبة لاستحقاقات الدنيوي والأخروي، والديني والوضعي، والعلمي والروحي.



وكأنها تعبير صارخ عن نوع من التحول الفكري والحضاري المفصلي الضخم [47] في واقعنا المعاصر وفي وعينا ومفاهيمنا للأشياء والأفكار والأشخاص والجغرافيا والتاريخ.

والباحثون المتضلعون في مسائل العولمة وشبكاتها المفهومية المعقدة والمركبة يحاولون جادين إثبات أن الحضارة الإنسانية والثقافة البشرية في ضوء العولمة ستؤدي إلى ميلاد واقع حضاري كوني معولم [48] (هو الآن في بعض أطوار تشكله). وهذا الواقع سيتسم بسمات، ويأخذ صورا وصيغا غير معهودة في كثير من جوانبها أدنى ما يقال عنها إنها ستخلق فجوة ضخمة بين مقاييس الوعي ومعايير الاتصال الإنساني القائمة اليوم وبين مقاييس ومعايير ذلك الواقع المعولم في ثقافاته وحضاراته وقيمه وأديانه وأجناسه ولغاته واتصالاته وعلاقاته واقتصادياته وسياساته وتقنياته وتكنولوجياته.

ويعبر لنا أحد المشتغلين بالعولمة عن هذا الواقع بقوله:

ربما تكون أحسن مقاربة لمفهوم العولمة هي تلك التي تحاول أن تحدد إلى أين تتوجه العولمة وما هي نهاياتها. وماذا سيكون حقا تصورنا للمجتمع المعولم، أو كيف سيبدو العالم عندما يصبح معولما؟ ففي العالم المعولم سيكون هنالك مجتمع إنساني واحد وثقافة إنسانية واحدة تشغل العالم كله. هذا المجتمع وهذه الثقافة الإنسانية لن تكون بالضرورة متناغمة ومتكاملة بشكل تام رغم أننا نستطيع أن نتصور ذلك. وبالأحرى سيتوجه هذا المجتمع وهذه الثقافة إلى مستويات عالية من التمايز، والتعددية المركزية والفوضى. لن يكون هناك حكومة عالمية مركزية تنظيمية، ولن يكون هناك نسق متماسك من الوصفات والتفاضلات الثقافية. ومهما يكن التوحيد

(47) هناك بعض من لا يرى هذا التأثير للعولمة ويعتبرها مجرد تطور طبيعي للواقع الحضاري الإنساني.
(48) See Charlene Spretnac, The Resurgence of the Real: Body, Nature and Place in a Hypermodern World (New York: Addison-Wesley, 1997), p.11.

الثقافي فإن هذه الثقافة الموحدة ستبقى مجردة، وتعبر عن التسامح من أجل التنوع والاختيار الفردي (...) من الأهمية أن الجغرافية والحدود ستختفي باعتبارها مبدأ تنظيميا أساسيا للحياة الثقافية والاجتماعية، وسيكون هذا المجتمع الإنساني بدون حدود. في العالم المعولم سوف نكون غير قادرين على توقع الممارسات والتفاضلات الاجتماعية على أساس مواقع جغرافية. وبنفس الحد يمكن أن نتوقع العلاقات بين المناطق النائية تقع كما هو الحال بالنسبة للأفراد المتقاربين أو المتجاورين [49].

والعولمة بهذا المعنى وبهذا النسق التحولي العالمي، تؤكد أن هنالك تغيرات ذات حجم معتبر تتم في تركيبات الوعي، وقوانين التثاقف، وطبائع العمران، وأنساق الاتصال الإنساني، ومفاهيم العلاقات الدولية وقيم الحوار الحضاري بين الأمم والشعوب. وهكذا تفرض العولمة وقائع وأحداثاً وقيماً قد تكون جديدة عند البعض، وقد تكون قديمة متجددة عند البعض الآخر، وقد تكون غير ذات أهمية عند قطاع آخر من الباحثين والمفكرين والملاحظين، وقد تكون حتمية [50] تاريخية صارمة عند البعض، وقد تكون مجرد مرحلة تاريخية عابرة عند البعض الآخر، وقد تكون حقلا للتجربة والممارسة الأيديولوجية والاستعمارية عند البعض، وقد تكون مجالا للمارسة الحضارية الإبداعية عند البعض الآخر.

---

(49) Malcolm Waters، Globalization، First Edition (London: Routledge، 1995)، p.3.

(50) يبدو أنه من غير المجدي الدخول في سجال أو جدال بيزنطي حول مسألة هل العولمة حتمية تاريخية أو مجرد مرحلة تاريخية كغيرها؛ لأن ذلك يشبه تماما قضية البيضة والدجاجة وسجال الطرشان. والمسألة كلها متعلقة بالرؤية الكونية والاستراتيجية للمجتمع وكيف يتعامل معها. فهناك مجتمعات تكثر الكلام عن العولمة بوصفها حتمية، وذلك لتحقيق أغراض أيديولوجية ومصلحية، وهناك مجتمعات لا تراها حتمية، ولكن تعمل جاهدة على استغلال الوضع والواقع والظروف لتحقيق مصالحها الخاصة وهكذا. ولهذا فالأمر ينبغي أن يوضع في مستوى قدرات المجتمع على الاستفادة والاستجابة الإيجابية الموضوعية لهذا المد بغض النظر عن كونه حتمية أم لا. ففي اللحظة التي يجد فيها المجتمع طريقه إلى فهمها وتوجيهها، ففي تلك اللحظة يمتلك الخيار سواء ليدور في رحاها أو يبدع في التعامل معها. صحيح أن ذلك الخيار محكوم بكثير من العوامل والظروف المعقدة، ولكن أهم شيء هو نزع سيكولوجيا الخوف والرهبة مما نجهله ولا نعرفه، فالاستفادة من العولمة تبدأ من لحظة الوعي بها وبطبائعها وبديناميكياتها وبأدواتها ووسائلها.

وأيا ما كان الأمر، فإن القضية الثابتة هي أن العالم في مجمله يشهد تحولات معينة سواء أكانت سلبية أو إيجابية، آنية أو مستقبلية، بسيطة أو مركبة. والعولمة قد استطاعت – عن قصد أو عن غير قصد، عن تخطيط أو عن غير تخطيط – أن تفكك منطق السكونية، وثقافة الانعزال، ونفسية الانكفاء على الذات، وجعلت الثقافات والحضارات الإنسانية تتحرك وتراجع وتفكر وتستعد للتعامل والتفاعل مع ما يحدث، وبعبارة أخرى لقد أدخلت العولمة الكثير، إن لم نقل الجميع، في عمق الحركة والتدافع والانخراط – السلبي أو الإيجابي – فيما يحدث في العالم اليوم من معضلات عالمية خطيرة ومعقدة. فقد أصبح الناس حين يتحدثون عن العولمة، يصورونها باعتبارها الحاجز الفاصل بين مرحلتين حضاريتين في حركة الوعي الإنساني ومساره.

وهذا ما ذهب إليه مثلا عالم السوسيولوجيا المعروف «أنطوني جيدنس» عندما قال: «إن ظهور نظم معولمة أو عالمية يعني أن العالم الذي نعيش فيه مختلف تماما عما سبقه من المراحل والعصور»[51]. وكأننا نحن البشر نعيش في واقع حضاري قائم ويتطلب منا الأمر ضرورة أن ننتقل بسرعة إلى واقع حضاري عالمي معولم تتغير بموجبه تصوراتنا ومفاهيمها ومذهبياتنا الكونية، وهو ما يستتبع تغيرات في أنظمتنا الاقتصادية والجيو – سياسية والاجتماعية والتربوية والتعليمية والتقنية والتكنولوجية والإعلامية والاتصالية والجغرافية، وهذا بدوره يستتبع تحولات في نفسيتنا وثقافتنا وتراثنا وتاريخنا وقيمنا وسلوكنا وفعلنا الحضاري عامة.

والعولمة، حين يراها البعض وكأنها تدفعنا دفعا – في كثير من الأحيان – نحو تغيير أنظمتنا الاقتصادية والمالية والاجتماعية والتربوية والسياسية والتقنية، وحين تدخلنا في تناقضات وصراعات مع أنظمة وعينا وتفكيرنا وتثاقفنا وتراثنا وتديننا وقيمنا وأخلاقنا،

---

(51) Anthony, Giddens, Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age, (Cambridge: Polity Press, 1991), p. 225.

وحين توحي لنا أننا بوضعنا القائم نعيش التخلف والرجعية والاستبداد والقهر والظلم والتفكك والتشرذم والفقر والحروب والأمية والبطالة وغيرها... فهي في الحقيقة لا تستهدف أن تقدم لنا درسا بليغا في القيم والأخلاق، ومشروعا حضاريا يعيننا على استعادة ريادتنا وفاعليتنا الاجتماعية، وتوجيها ثقافيا يساعدنا على تحقيق الحوار الحضاري المبدع مع الأمم والشعوب والحضارات في عصر العالمية، ولكن العولمة، وأيًّا كان توجهها ونوعها وطبيعتها فهي، في الأساس، تستهدف وضع تحدٍّ حضاري عالمي أمام الإنسان المعاصر لها - بما في ذلك الأمة العربية والإسلامية - وهذا التحدي يتوجه، بالضرورة، إلى طبائع العولمة، إلى عمق الوعي والشخصية والتراث والدين والقيم والاقتصاد والسياسة والاجتماع وإلى الأساسيات الوجودية والمعرفية والسلوكية والحضارية لهذا الإنسان. ولهذا السبب، فإنه من غير المنطقي المجازفة بالقول إن العولمة مسألة عارضة أو بسيطة، ولكن ينبغي النظر إليها بعمق وخاصة من المنظور الإسلامي حين يكون العالم الإسلامي جزءا أساسيا من هذا العالم المعولم اليوم.

يقول إبراهيم أبو ربيع: «لا يمكن لأي فكر أن يسبر غور إشكاليات العولمة ما لم يستوعب بصورة كاملة الاتجاهات الحديثة في النظريةالنقدية والفكر الاجتماعي والاقتصادي المعاصر وعلاقاتها بالفكر الديني في العالم الإسلامي والغربي، ورد الفعل الأخلاقي الأكيد الذي يجب أن يقدمه الفكر الإسلامي المعاصر لتأكيد حيويته وضرورته. مستعينا بالأدوات النقدية وبمنطق الوحي لتقديم إجابات شافية لمشاكل العالم الإسلامي المعاصر »[52].

والعولمة حين يراها البعض الآخر وكأنها تدفعنا دفعا نحو الالتقاء والتوحد [53] والتفاعل والتكامل والتحاور والاتصال والتعاون والتحضر

---

(52) إبراهيم أبو ربيع، «العولمة: هل من رد إسلامي؟»، مجلة: إسلامية المعرفة، مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة السادسة، العدد الحادي والعشرون، هيرندن، 2000م، ص 12-13.

(53) See، E. J. Hobsbawn، "The World Unified"، The Globalization Reader، Edited By: Frank J. Lechner and John Boli، (USA: Blackwell Publisher Inc، 2000)، pp. 52–59.



والتقدم والمواجهة الجامعية لمشكلات الحروب والبيئة والفقر والصحة والتكنولوجيا والمعلوماتية والجريمة والصراعات الإقليمية والدولية وغيرها، فهي كذلك في نهايتها المعرفية نوع من التحدي الصارم والشامل للإنسان ومنطلقاته وقيمه الوجودية والحضارية والكونية والدينية والثقافية.

والعولمة حين يراها البعض كذلك وكأنها تدفعنا من جهة نحو الصراع والتفكك والهيمنة، ومن جهة أخرى إلى التكامل والتعاون والحوار... ففي كل هذه الحالات وغيرها ينبغي أن ندرك أن تحدي العولمة ليس سطحيا وليس عابرا وليس جزئيا بل هو عميق وشامل. فعندما تضع العولمة الإنسان ذاته في عمق التحدي والمواجهة، فإن الثقافة والشخصية والدين والتراث والتاريخ والحضارة والوجود المعنوي والاعتباري لهذا الإنسان يصبح هو محل النزاع وموطن المواجهة. وليس فقط التجليات السياسية والاقتصادية والإعلامية والمعرفية والتقنية والتكنولوجية. ولهذا السبب فإن السؤال الأساسي هو: هل هذا الإنسان يدرك طبائع العولمة ونوعيتها؟ وهل هذا الإنسان يمتلك القدرة والمؤهلات للتفاعل المبدع معها وتوجيهها لصالحه؟

وفي ضوء هذا التحديد، سيحاول هذا الفصل إبراز بعض طبائع العولمة كما تعرض اليوم في المجتمعات الغربية وفي المجتمعات العربية الإسلامية.

ثانيا: مداخل لدراسة طبائع العولمة من المنظور الغربي [54]: خلاصة أولية [55]

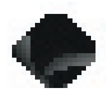
إن المراجع لبعض أدبيات العولمة وأطروحاتها العامة، كما هي معروضة لدى بعض المشتغلين بها من الغربيين، يستطيع أن يميز وجهات نظر مختلفة ومتباينة حولها، فمنهم من يقبلها قبولا تاما ويدعو إليها بكل الوسائل والإمكانات، ومنهم من يرفضها رفضا تاما ويواجهها مواجهة صريحة صارخة، ومنهم من يتوسط بين الأمرين، فيرى واقعيتها ولكن يحتاط في دراستها ويبحث في مقاييس فهمها والتعامل معها وتوجيهها بما يصلح سواء للمجتمعات الغربية أو المجتمعات الإنسانية عموما. ولئن كان الأمر بهذا التشعب فإن هناك أطروحات ومداخل في تعريفها. ويمكننا أن نميز بين مجموعة مقولات في النظر إليها وهي:

1) مقاربة العولمة باعتبارها تكاثفا في العلاقات الدولية INTERNATIONALIZATION

وهنا ينظر إلى العولمة على اعتبار أنها وصف آخر لمفهوم العلاقات الدولية بين الدول، وتعنى بصورة خاصة بالزيادة الملحوظة في تبادل العلاقات الدولية وتعاضدها وتكاثفها وتسارعها بصورة متشابكة ومتداخلة يتعذر فيها الفصل والعزل لهذه الدول عن بعضها البعض باعتبارها وحدات مستقلة للتحليل كما كان الأمر في الزمن الماضي.



(54) من أجل فهم أعمق لظاهرة العولمة في المنظور الغربي راجع:
William Geider، One world، Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism (New York: Simon and Schuster، 1997); Mitchell M. Waldrop، Complexity: the Emerging Science at the Edge of Order and Chaos (New York: Simon and Schuster، 1992); Paul Hirst and Graham Thompson، Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Government (Cambridge: Polity Press، 1996); Jan Araft Scholte، Globalization: A Critical Introduction (New York: Palgrave، 2000).
(55) For further details see، The Globalization Reader.



وفي هذا السياق، يرى بعض الباحثين في العولمة أن «حجم ونمو حركة التجارة واستثمارات رؤوس الأموال بين الدولة» [56] هي التعبير المحس عن العولمة الحالية. كذلك الحركة المتسارعة والواسعة للأشخاص والأفكار والرسائل هي التعبير الآخر عن هذه العولمة. وبهذه الصورة تتزايد وتتكاثف وتتسارع حركة الاتصالات والعلاقات بين الدول بشكل يجعل صلتها وعلاقاتها متقاربة مما يمكن تسميته بالعولمة هنا.

2) مقاربة العولمة بوصفها الخوصصة الرأسمالية LIBERALIZATION

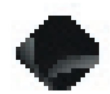
هنا يُنظر إلى ظاهرة العولمة على أنها تلك العملية المنهجية المنظمة التي تعمل من أجل رفع القوانين والحواجز والعوائق التي تضعها الدول على حركة الأشياء والأشخاص والأفكار، وذلك من أجل الوصول إلى واقع اتصالي وتعاملي مفتوح وخالٍ من الحدود والإجراءات والقوانين التي تعيق النشاط الاقتصادي وحركة الأموال والسلع والخدمات. وهذا الذي يعبر عنه بعض المشتغلين بالعولمة بعملية البحث عن التكامل الاقتصادي العالمي. [57] ومن تجليات هذه النزعة في النظر إلى ظاهرة العولمة التقليص من القوانين والإجراءات التي تحد من التجارة والنشاط الاقتصادي والمالي العالمي، وتخفيف حدة الضغوط والقوانين المفروضة على تأشيرات دخول السلع والأشخاص بين الدول.

3) مقاربة العولمة بوصفها العالمية UNIVERSALIZATION

ويرى أصحاب هذه المقولة أن العولمة تعني بشكل خاص العالمية. يقول جون آرت سكولت «عندما حاول «أوليفر» و«دايفس» في الأربعينيات من هذا القرن نحت الفعل (Globalize) قدما له تعريفا يقترب من

---

(56) Paul، Hirst and Grahame، Thosmpson. “Globalization: Ten Frequently Asked Questions and Some Surprising Answers”، Soundings، vol. 4 (Autumn)، 1996، pp. 47-66.
(57) Jan، Araft Scholte، Globalization: A Critical Introduction، p. 16



معنى العالمية وتوقعا أن يكون هناك تركيب عالمي للثقافات فيما سمي آنذاك «بالإنسانية العالمية». ففي هذا الاستعمال، لفظة «العولمة» تعني العالم كله كما تشير إلى نشر ونقل مجموعة من الخبرات والقيم والمفاهيم إلى كل البشر على وجه الأرض. ومثال ذلك عولمة النظام الغريغوري، وانتشار السيارات في كل العالم، وانتشار المطاعم الصينية، وظاهرة الاستقلال، ونظم الزراعة وغيرها [58].

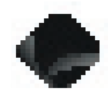
4) مقاربة العولمة بوصفها الغربنة والحداثة

WESTERNIZATION AND MODERNIZATION

وهنا ينظر إلى العولمة على أنها تعني الأمركة واتباع النمط الغربي في الحياة والاقتصاد والثقافة والاجتماع. واتباعاً لهذا المنطق تبدو العولمة تعبيراً محسوسا عن ظاهرة الحداثة وعملية الأمركة بما في ذلك مفاهيم وأطروحات الرأسمالية والعقلانية والتصنيع، والبيروقراطية، وأنماط التسيير الغربية الحديثة وغيرها. فكل هذه القيم والمفاهيم أصبحت شائعة عالميا ومتداولة على مستوى معولم؛ وهو ما يجعل قيم الحداثة الغربية عالمية الانتشار. وهكذا تعزى ظاهرة العولمة إلى هذا الأصل الغربي الذي تهيمن عليه حاليا القيم الحضارية الأمريكية. وهذه العملية التحديثية على وفق المنطق الغربي الأمريكي تقوم ضرورة «بتحطيم وتفكيك كل ما هو قائم من الثقافات والقيم المحلية الخاصة بالمجتمع الذي تتم عليه عملية العولمة. وفي هذا السياق، كثيرا ما توصف العولمة بأنها إمبريالية ماكدونالدز وهوليود وس. أن. أن» [59] وقد ذكر مارتن كوهر أن: «العولمة هي ما يسمى في العالم الثالث لقرون عديدة بالاستعمار» [60].

---

(58) Ibid.، 16.
(59) Scholte، Globalization، p. 16.
(60) Martin، Khor. (1996) “Globlization: Implications for Development Policy”، Third World Resurgence، no. 74 (October)، pp. 15–21.



5) مقاربة العولمة بوصفها تقلص تأثير الحدود الجغرافية

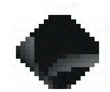
DETERRITORIALIZATION OR SUPRATERRITORIALIZATION

وهنا ينظر إلى العولمة على أنها إعادة تشكيل للمجالات الجغرافية البشرية ليس على أساس الحدود الجغرافية المعروفة للدول ولكن على أساس الاتصال والتقارب الذي به يختفي تأثير الحدود السياسية والجغرافية والمساحات الجغرافية والمجالات الجغرافية. وفي هذا المقام يمكن القول إنَّ العولمة تعني: العملية أو العمليات التي يتم بموجبها إحداث تحولات جوهرية في المجال الجغرافي والمكاني بصورة تعيد عملية التنظيم الجغرافي والمكاني للعلاقات الإنسانية والتعاملات بين الأمم والمجتمعات (61).

6) مقاربة العولمة بوصفها فعلاً استعماريا حضاريا بمنطق علمي تكنولوجي صارم

وهنا يُنظر إلى العولمة على أنها تأتي في سياق الامتداد الثقافي والفكري والأيديولوجي للنموذج والثقافات والمعرفة والإنجاز الحضاري الغربي المعاصر وتحوله إلى بؤرة استقطاب حيوية للعالم غير الغربي. وهذا النوع من الاستعمار قد لا يحدث بالضرورة عن طريق السلاح والقوة العسكرية الجبارة، ولكن عن طريق سلاح الخوف والفقر والمرض، وسلاح احتكار المعرفة والتكنولوجيا، وسلاح امتلاك مفاتيح المقاييس العالمية للتقدم والتحضر، وسلاح امتلاك المعرفة العلمية الجديدة في مختلف المجالات، وسلاح السبق في غزو الفضاء. فهنا يصبح العالم الذي لا يمتلك كل هذه الإمكانات مضطرا ليخضع ويُذل نفسه على أعتاب أبواب من يملكون قوة العلم والنفس والثقافة والمعرفة والتقنية والتكنولوجيا. وبهذا لا يحتاج هذا المركز المستقطب

(61) See, et al. D. Held, Global Transformation: Politics, Economics and Culture (Cambridge: Polity Press, 1999), p. 16.



والمالك لمفاتيح القوة بكل أنواعها أن يرسل قواته أو أسلحته المدمرة، ولكن يحرك شبكة خيوطه وعلاقاته وأفكاره ومؤسساته لكي تُخضع كل من لا يرغب في الخضوع أو لا يقبل الخضوع.

والعولمة في هذه الحالة «تقودنا إلى نوع جديد من الاستعمار أكثر تدميرا ودهاء من نظيره التقليدي، إضافة إلى ذلك خلقت العولمة - التجلي الأخير للعقل الغربي الحديث - تشويشا حول ما هو المهم في الحياة. وتم إحلال مفاهيم جزئية جديدة لما تعنيه الحياة محل المفاهيم التقليدية للترابط والرخاء وبناء المجتمع» (62). وربما تعبر النصوص الآتية عن هذه النزعة والنظرة إلى العولمة: «إن التاريخ الأمريكي بكامله موسوم باتجاه دائم نحو التوسع والظمأ للأراضي والظمأ للقوة، والظمأ للجدة والأمجاد وإلى العديد من الحاجات التي يتوجب إشباعها» (63). وهذا نص آخر ذو دلالة عميقة في هذا السياق: «كنا (64) نعتقد أننا نحرر أوربا ونناضل استعمار اليابان الإقطاعية، ولكننا ظهرنا فجأة بعد الحرب العالمية الثانية محتلين أو مسيطرين على الأقطار الأجنبية في كل من أمريكا وأوربا وآسيا والشرق الأوسط دون ترحيب أحيانا... وبعد أن صدمنا استعمار الآخرين لسنوات طويلة طورنا نوعا جديدا خاصا بنا» (65).

ويجدر بنا أن ننقل نصا معبرا ذكره إبراهيم أبو ربيع في مقالته المذكورة سابقا، وهو نص للكاتب ماركوس تحت عنوان «الحرب العالمية الرابعة بدأت» منشور في جريدة العالم الدبلوماسي "Le monde diplomatique" التي تصدر باللغة الفرنسية: «إن الغرب يعيد خلق التاريخ المنصرم في شكل جديد من «إعادة الاستعمار» وهو ما يسمى «ما بعد الاستعمار»، وتنشئ العولمة نظاما عالميا جديدا سيبدو بعد عقود قليلة مختلفا جدا، فقد بدأت التحولات الرئيسية تأخذ مجراها

(62) إبراهيم أبو ربيع، «العولمة»، مرجع سابق، ص 43.
(63) Claude Julien، L'empire ameiricane نقلا عن إبراهيم أبو ربيع، العولمة، مرجع سابق، ص 28.
(64) يمكن مراجعة ترجمة هذا النص من الإنجليزية في مقال إبراهيم أبو ربيع، «العولمة»، ص 28-29.
(65) Edmund Wilson، The American Earthquake: A Chronicle of the Roaring Twenties The Great Depression and the Dawn of the New Deal (New York: Da Capo Press، 1996)، p. 569.



بالفعل: فهناك انهيار الاشتراكية، وانتشار الخصخصة في أقطار مثل الصين والهند ومصر، وصعود القوى الإقليمية كالجماعة الأوربية على إثر التفوق الإمريكي، واتساع الفجوات الاقتصادية والاجتماعية بين الفقراء والأغنياء داخل الأقطار وفيما بينها، وعولمة الاستغلال كتداع طبيعي للخصخصة، والاستثمار متعدد الجنسية، وصعود القومية المغالية، والتطهير العرقي، ومشكلات اللاجئين الجديدة، وإضفاء الطابع الدولي على الجريمة، وخاصة ذات الصلة بالمافيا، وزعزعة الدولة القومية، وخلق أعداء دوليين جدد» (66).

والعولمة إذن - على حسب التحديدات السابقة - إما أن تعبر عن زيادة وسرعة وتكاثف النزعة الدولية في العلاقات بين الدول والثقافات الدولية أو العالمية أو الأمركة أو الخوصصة أو تلاشي الحدود الجغرافية باتجاه تكثيف وتسريع انتقال واتصال وتفاعل وتبادل الأفكار والأشخاص والأشياء بصورة تلقائية ومتسارعة ومتكاثفة، أو تعني صورة من صور الاستعمار أكثر بشاعة وفظاعة وعلمية وتقنية وإبداعا وقهرا. وتحت كل مقولة من هذه المقولات نجد تعاريف وآراء متنوعة للعولمة. وفي مناسبات وسياقات نرى تعاريف للعولمة لا تركز فقط على مقولة أو بعد واحد ولكن تفسرها بعاملين أو بعدين أو أكثر مما سبق ذكره.

وتنقسم النخبة الغربية نفسها في النظر إلى العولمة وآثارها العملية؛ فمنها قسم يرى أن العولمة ظاهرة وحقيقة عملية ملموسة تقوم بإحداث التغييرات العميقة في الوعي والفكر والسلوك والاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والعلاقات الدولية وغيرها. وهناك قسم من الباحثين لا يرى للعولمة هذا الأثر وهذا الفعل وهذا الدور وربما حتى في بعض الأحيان يهون من قيمتها ووجودها الفعلي، ويعزي التحولات التي تأخذ حيزها في واقعنا العالمي المعاصر إلى عناصر أخرى مثل الثورة التكنولوجية وثورة المعرفة ومجتمعات المعرفة واقتصادات

---

(66) نقلا عن: إبراهيم أبو ربيع، «العولمة»، ص 37.

المعرفة وتقنيات الاتصال المعاصرة، وقوانين التثاقف المعاصرة، ونظم الإنتاج والتوزيع الحديثة، وشبكات الوعي العالمي المعاصر، وكذلك تقنيات الهندسة الوراثية، والاستنساخ وغيرها... بينما يحاول بعض الباحثين التوسط في الأمر فيرون أن العولمة ظاهرة واقعة ولكن ينبغي تطوير مناهج وبناء مقاييس ومعايير نستطيع بها قياس حجم تأثيرها وأبعادها ومراحل تطورها والكيفية التي تسير وفقها.

ثالثا: مداخل لدراسة طبائع العولمة في المنظور العربي الإسلامي: خلاصة أولية [67]

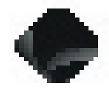
في الحقيقة هناك مداخل وأطروحات متعددة للنظر والتعامل مع العولمة سواء من وجهة نظر بعض المثقفين العرب [68] أو أصحاب الفكر الإسلامي [69]. كما أن هناك تصورات متفاوتة ومتباينة لهذه الظاهرة. ولكن يبدو أن معظم الأطروحات والمقاربات المتوفرة في الساحة - وقد يكون هناك غيرها كثير - لا تكاد تخرج عن المقاربات الست السابقة الذكر في الخطاب الغربي العولمي. فلربما تتغير العبارات والمداخل ولكن النهايات المعرفية والنهايات المنهاجية تكاد تكون متشابهة إلى حد كبير.

وعلى سبيل المثال ففي الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان «العرب والعولمة» وشارك فيها عشرات المثقفين العرب، لخص محرر الكتاب أسامة أمين الخولي أعمال الندوة وأطروحاتها بقوله: «إذا ما كانت معالجة موضوع في مثل تشعب

(67) ليس المقصود هنا تقديم دراسة تحليلية وافية لكل ما كتبه المثقفون العرب وأصحاب الفكر الإسلامي حول العولمة، ولكن محاولة تحديد بعض المؤشرات الدالة على توجهاتهم في مناقشة الظاهرة.

(68) راجع دراسة:
Ahmed Ibrahim Abushouk، "Globalization and Muslim Identity: Critical Reality and Future Prospects، The International Association of Historians of Asia: The 18th Conference، Academia Sinica، Taipei، Taiwan، December 6 -10، 2004، p. 12.

(69) راجع: عبد سعيد عبد إسماعيل، العولمة والعالم الإسلامي: أرقام وحقائق، ط 2 (جدة: دارة الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، 2002م).



موضوع العولمة وتعقيداته معالجة وافية وموجزة في مقدمة كتاب يرصد أعمال ندوة حفلت بدراسات وتعقيبات ومداخلات غزيرة في كمها بقدر ما هي ثرية في جديتها وتنوعها وهي تعالج مختلف تجليات الظاهرة وآثارها ومستقبلها، وإذا ما كانت هذه المعالجة شاقة، فلربما كان الأمثل أن يجيء عرض هذه المقدمة لظاهرة العولمة على هيئة رصد تحليلي موجز لأهم ملامح الظاهرة كما برزت من خلال أعمال الندوة... ففي إطار اتفاق غالبية الآراء، الذي كثيرا ما وصل إلى حد الإجماع، نلاحظ ما يلي:

– إن الكل مجمع على أننا لسنا أمام أمر طارئ، ولا قطيعة ثورية مع الماضي القريب، إننا إزاء عملية تاريخية.

– إن الكل مجمع أيضا على أن الإنكار والاستنكار موقفان غير مقبولين إزاء ما نواجهه، ويستوي معها موقف الاندفاع والهرولة للحاق بالركب دون فهم حقيقة ما يجري.

– إن الرأي السائد هو أن ركيزة الظاهرة الأساسية اقتصادية في طبيعتها، وأن أدواتها الفعالة هي الشركات متعددة القوميات. وهي كظاهرة تاريخية [(70)] ليست أديولوجيا جديدة، أو مذهبا سياسيا مبتكرا، أو معتقدا فكريا حديثا. وإن كان هذا لا يعني بالطبع تجاهل تجلياتها في المجالات السياسية والعسكرية والثقافية والإعلامية ولا التهوين من آثارها في هذه المجالات.

– إن الكثيرين أكدوا انتقائية الظاهرة كما نرى تجلياتها اليوم على أرض الواقع، وبعيدا عن الشعارات البراقة المطروحة حول الديمقراطية أو حقوق الإنسان. هي تفتح أسواق العالم لمنتجات دعاتها الكبار وتوصدها أمام منتجات الدول النامية، كالمحاصيل الزراعية والمنسوجات، وفي وجه العمالة التي كانت ترحب بمجيئها فيما مضى. العولمة في الشمال والهيمنة في الجنوب ليستا ظاهرتين

(70) انظر: حسن حنفي وصادق جلال العظم، ما العولمة؟ (دمشق: دار الفكر، 2000م)، ص 17 وما بعدها.

منفصلتين، إنها عملية واحدة طبيعية ومتوائمة، والتناسق بين أجزاء المنظومة الدولية هو الأصل.

– إن الغالبية ترى أن الولايات المتحدة الأمريكية هي الفاعل الرئيس في عملية إعادة إنتاج نظام هيمنة جديد تحت شعار العولمة. وإن العولمة، كما نعرفها اليوم، هي عولمة أمريكية أساسا ومحاولة لعولمة نمط الحياة الأمريكي. والعولمة بمعنى الاستعلاء واحتواء العالم ليست هي العالمية، أي الانفتاح على العالم والاعتراف المتبادل بالآخر دون فقدان الهوية الذاتية.

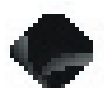
إن الأمر اللافت للنظر في الدراسات والمناقشات والتعقيبات، خصوصا في جلسة العمل الأخيرة حول موضوع ما يجب، أو ما يستطيع الوطن العربي القيام به وهو يتعامل مع هذا الواقع، هو أنها لم تأت بجديد لافت للنظر حقا؛ إذ إن جماع ما طرح من مقترحات وتوصيات وآراء لم يتجاوز ترديدا لأفكار تواترت لعدة سنين خلت ، ومبادرات أخذت في الماضي ولم تدم، ومؤسسات أقيمت ولم يقدر لها أن تضرب بجذورها وأن تؤتي ثمارها. الكل يرى الخلاص في تجمع اقتصادي عربي، أو منطقة تجارة عربية حرة، أو سوق عربية مشتركة ومشروعات عربية مشتركة، دع عنك التكامل الاقتصادي. ولا تغير من هذا الانطباع كثيرا إشارات برقية عارضة حول إضافة بعد إسلامي جديد لهذه المساعي القديمة» [71].

ومن جهة أخرى، توجد هناك تعاريف متباينة ومتنوعة لظاهرة العولمة [72]، فمثلا يقول بركات مراد: الآن نريد أن نتعرف إلى العولمة من خلال الخطاب الإسلامي. لقد أكد الإسلام أن الناس جميعا أمة واحدة، تجمعها الإنسانية وإن فرقتها الأهواء والمصالح، قال تعالى:

---

(71) أسامة أمين الخولي، العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير: أسامة أمين الخولي، (بيروت: المركز، 1998م، ط1)، ص 10-9.

(72) انظر: محمد مقدادي، العولمة: رقاب كثيرة وسيف واحد، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 2000م).



﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ (البقرة: 213)... وإن خلق الناس شعوبا وقبائل لم يكن ليتقاتلوا، ولكن ليتعارفوا ويتعاونوا، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات: 13)، فالشمولية الإنسانية العالمية تعين الناس على التواصل والتعاون في اقتسام الطيبات، حتى يكون العالم سوقا للعمل، وسوقا للإنتاج، ومجالا للتبادل والتداول. فرسالة الإسلام إلى الإنسان تعميرية، وبناء على ما تقدم يمكن القول: إن الإسلام له رؤيته الخاصة للعالمية، وبذلك ينفصل عن إشكالية العولمة – فهو بعكس النظام الغربي – وبذا يتعزز المستقبل في العالم الحديث لصالح مبادئ الإسلام؛ لأنه يقود العالم كله إلى الخلاص بعد فشل رأس المال، وفشل الشيوعية، وقصور العقائد الدينية الأخرى عن تدارك أحوال المعاش وتدبير الحلول للجماعات الإنسانية ومشكلات الاجتماع والاقتصاد وما يتفرع عنها من مشكلات الأخلاق والآداب... هذا من جهة الإسلام وما يحمله من مبادئ وقيم روحية يمكن أن تساهم في حل إشكاليات العولمة المستعصية، التي يتخوف العالم – خاصة الدول النامية – من الشرور المصاحبة لتلك الهيمنة المصاحبة للعولمة.. هذه المخاطر والمخاوف التي تحملها العولمة وتبشر بها، تؤيد حاجة البشرية للإسلام، لأنه سفينة النجاة. أما علاقة المسلمين بالعولمة فترجع إلى الصراع والاحتكاك والتفاعل المستمر تاريخيا، والذي أخذ أشكالا متعددة تتراوح من التبادل الثقافي إلى الحروب الصليبية، وحتى الاستعمار الغربي والهيمنة الرأسمالية الغربية. فالعولمة لدى المسلمين، من خلال الرصيد التاريخي للاستعمار والترغيب، هي مشروع غربي للهيمنة. ومن هذا المنظور يتم تحليل العولمة، ومن ثم التعامل معها، وبالتالي فإن النظرة للعولمة هي امتداد للبحث عن كيفية التعامل مع الغرب من خلال تأكيد الهوية الإسلامية، إلا أن ذلك يجب أن لا يحول دون النظر للعولمة من خلال معايير موضوعية وصحيحة حتى نتمكن من أن نعرف وننكر بعيدا عن الأحكام العامة

والعامية، التي سوف لا تمكننا من التعامل معها بمهارة. فمعظم الفكر الإسلامي الحديث - لولا خشية المبالغة - حوار وصراع مع الغرب. وهذا ما حدد الإطار العام لأسئلة الفكر العربي الإسلامي [73].

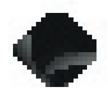
ويضيف المؤلف نفسه في مكان آخر من كتابه قوله: «أضف إلى ذلك أن العولمة، كظاهرة في حد ذاتها، عملية مؤداها تحطيم قدرات العالم الثالث، خاصة العالم العربي والإسلامي، على النمو والإنتاج، مضيفة إلى فقره فقرا وإلى ضعفه ضعفا، لتتوالد الأزمات في أرض مهدت ذلك.

ويدعم هذا الرأي المفكر الفرنسي (جورج لابيكا) الذي لا يرى في العولمة سوى حركة تدعمها الولايات المتحدة والشركات المتعددة الجنسيات، هدفها مواطنو العالم بأسره، وخلق نسخ مكررة واستهلاكية ذات نمط استهلاكي عال يغذي الحركة الرأسمالية الوحشية، وفي الوقت نفسه تسعى إلى تهميش كل من لا يستطيع أن يتماشى مع النظام والخضوع له» [74].

هكذا يتضح كيف أن المقاربة العربية الإسلامية لظاهرة العولمة تتقاطع مع معطيات واردة في المقاربات السابقة، وإن كان الجديد هو في الحرص على انتهاج سبيل علمي لفهم الظاهرة والتعامل معها.

---

(73) بركات محمد مراد، ظاهرة العولمة: رؤية نقدية، سلسلة كتاب الأمة، رقم: 86، السنة الحادية عشرة، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1422هـ، مبحث: العولمة بين الإسلام والمسلمين.
(74) نفس المرجع، مبحث: من ظواهر العولمة.



رابعا: مداخل المقاربة الحضارية لظاهرة العولمة

أ- نحو مدخل حضاري لتوجيه العولمة ومقاربتها

في الحقيقة يمكننا أن نذكر عشرات التعاريف وعشرات التحاليل التي تأخذ بعين الاعتبار الجانب العربي والإسلامي في التعامل مع العولمة كظاهرة وعملية وفعل حضاري معاصر، إلا أن الخلاصة الأولية التي يستطيع القارئ أن يخرج بها من معظم هذه التحاليل أنها لا تبتعد كثيرا عن ما سبق ذكره. ولكي تتضح لنا الصورة بشكل أكثر دقة يمكن أن ننظر إلى العولمة وفق إطار نظري ثلاثي المداخل. وهو أن نحلل مسألة طبائع العولمة آخذين بعين الاعتبار هذا المدخل المعرفي العام [75]:

1) العولمة الأيديولوجية (أدلجة العولمة وجعلها موضوعا للممارسة الأيديولوجية لصالح مجموعات وأيديولوجيات ودول ومؤسسات ورؤى كونية معينة ومحددة)،

2) العولمة الموضوعية العلمية (أي العولمة كموضوع للممارسة العلمية والأكاديمية والتوجيه المنهاجي الإيجابي لها)،

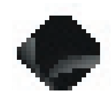
3) العولمة الحضارية (حضارية العولمة وجعلها موضوعاً للممارسة الحضارية لصالح الإنسان عموما ولصالح الحضارات الإنسانية القائمة اليوم ولمختلف الرؤى الكونية المتعاصرة في عصر العولمة).

1- ملاحظات حول التوجيه الأيديولوجي للعولمة

وتحاول المقاربة الأولى (العولمة الأيديولوجية) ربط مفهوم العولمة بتصورات ونماذج كونية معينة وأيديولوجيات [76] وضعية ومادية

(75) ينبغي أن نلاحظ أننا لا نحاول هنا وضع حدود نهائية فاصلة ومحددة بين كل نوع من هذه الأنواع؛ بحيث نتحدث مثلا عن عولمة أيديولوجية خالصة أو عولمة علمية أكاديمية خالصة أو عولمة حضارية. فالمقصود هو التركيز على الغالب في كل نوع من أنواع العولمة.

(76) راجع: مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، (القاهرة: مكتبة عمار، 1970م) ص 13 وما بعدها.



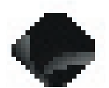
معروفة. يقول الأستاذ عابد الجابري: «فالعولمة إلى جانب كونها نسقا اقتصاديا فإنها فكرانية (أيديولوجية) تخدم هذا النسق فالأمركة والعولمة متضافران بشكل بالغ» [77].

كما يحاول دعاة هذه المقاربة ربطها بالنموذج الغربي الرأسمالي وبمفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة ونهاية التاريخ وصراع الحضارات وغلبة النموذج الحضاري الغربي الأمريكي تحت سيطرة مفاهيم سياسية واقتصادية وتقنية وتكنولوجية ومعلوماتية واتصالية وإعلامية وجغرافية مثل: الديمقراطية الغربية، وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية واقتصاد السوق وحرية حركة الخدمات والسلع والأشخاص وقوانين الاقتصاد العالمي التكاملي الحر والتقنيات الجديدة في مجالات المعرفة المختلفة ومجتمعات المعرفة واقتصاد المعرفة. والمقاربة الأيديولوجية فيها محاولة لتوجيه العولمة نحو وجهات معينة.

يقول أحد الضالعين في شؤون العولمة: «إنه من الواضح أن مفهوم العولمة موضوع للممارسة الأيديولوجية لأنها مثل الحداثة - المفهوم السابق المرتبط بها - تظهر وكأنها تبرر نشر الثقافة الغربية وكذلك المجتمع الرأسمالي من خلال اقتراح أن هناك قوى قاهرة تعمل خلف نطاق التحكم الإنساني والتي تقوم بتغيير العالم وتحويله. هذا الكتاب لا يحاول أن ينفي أو يخفي تلك الحقيقة التي تقول إن المرحلة الحالية للعولمة هي بدقة متصلة بالتصورات السابقة. إن العولمة هي النتيجة المباشرة لتوسع وهيمنة الثقافة الأوربية عبر العالم عن طريق الأقمار الصناعية، والاستعمار والغزو الثقافي. إنها كذلك متصلة ذاتيا وأصليا بنموذج التطور الرأسمالي كما هي مشمولة في المجالات السياسية والثقافية. مع هذا فإن هذا لا يعني أن كل زاوية في العالم يجب أن تصبح غربية ورأسمالية ولكن كل نسق من الأنساق الاجتماعية

---

(77) محمد عابد الجابري، «العولمة نظام وأيديولوجيا»، العرب وتحديات العولمة (الرباط: المجلس القومي للثقافة، 1997م).



أو توجه من التوجهات يجب أن يشكل موقعه في صلته مع الغرب الرأسمالي. وباستخدام عبارة روبرتسن يجب أن تتنازل وتصبح نسبية، قابلة للمرونة والتنازل» [78].

وهذا التأكيد للمركزية الغربية ولهيمنة النموذج الحضاري الغربي الحالي على مختلف مجالات الفعل الحضاري هو الذي يجعل هذه المقاربة نازعة نحو أدلجة مفهوم العولمة وتوجيه ديناميكياتها وفعاليتها وآلياتها وأدواتها ووسائلها لتحقيق استمرار هذه المركزية على الأشخاص والأفكار والأشياء والجغرافيا والتاريخ وعلى المآل المستقبلي [79] لمسيرة الحضارة التي ينبغي أن تهيمن فيها غلبة النموذج الحضاري القائم.

ويزيد الباحث السابق بعض أوجه التوجيه الأيديولوجي للعولمة بيانا وذلك بقوله: «إن العولمة من جهة أخرى، تعتبر ظاهرة أوربية أو متأثرة بالنموذج الأوربي تأثرا كبيرا. إن نزع الحدود الاجتماعية والسياسية قد وقع بصورة سريعة في الجانب الغربي لأوربا؛ فقد أصبحت الحدود تتقلص وبدأ التنوع والاتصال يتعدد ويشكل الواقع الجديد، إن هذا يعني أن نموذج العولمة الجاري عولمته هو النموذج الأوربي نفسه. مثل: التطورات داخل منطقة الاتحاد الأوربي أصبحت ذائعة الصيت باعتبارها نموذجا حيا للعولمة الجغرافية وتقليص الحدود الجغرافية بين الدول» [80].

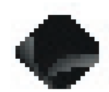
ولكي ندرك بصورة جلية الأبعاد الأيديولوجية، أو التوجيه الأيديولوجي للعولمة، من المستحسن أن نثبت نصا لباحثين غربيين مطلعين على العولمة وتشابكاتها وتجلياتها الأيديولوجية:



(78) Malcolm Waters، Globalization، p. 3.

(79) انظر: محمد عمارة، مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، العولمة والعالم الإسلامي، محاضرات الموسم الثقافي الثالث عشر (الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، أبريل، 2000م).

(80) Malcolm، Globalization، p. 4.



«ولا ريب في أن «بيرر» وغيره من رافعي راية العولمة، إنما يحاولون بما يختارون من عبارات وصور، الإيحاء بأن الأمر يتعلق بحدث شبيه بالأحداث الطبيعية التي لا قدرة لنا على ردها والوقوف بوجهها، أي إنها نتيجة حتمية لتطور تكنولوجي واقتصادي وليس بوسعنا إلا الإذعان له. والواقع أن هذا ليس إلا ثرثرة؛ فالتشابكات الاقتصادية ذات الطابع العالمي ليست حدثا طبيعيا بأي حال من الأحوال، إنما هي نتيجة حتمية خلقتها سياسة معينة بوعي وإرادة. فالحكومات والبرلمانات هي التي وقعت الاتفاقيات وسنت القوانين التي ألغت الحدود والحواجز، التي كانت تحد من تنقل رؤوس الأموال والسلع من دولة إلى أخرى.

ولكن، ومع هذا، فإن الرأسمالية النفاثة (أي الرأسمالية الصاعدة بقوة متنامية شبيهة بالقوة التي تندفع بها الطائرات النفاثة الحديثة) التي تبدو الآن كما لو كان انتصارها على المستوى العالمي قد صار أمرا حتميا، إنما هي في طريقها لهدم الأساس الذي يضمن وجودها: أعني الدولة المتماسكة والاستقرار الديمقراطي. فالتغير وإعادة توزيع السلطة والثروة يقضيان على الفئات الاجتماعية القديمة بسرعة لا تعطي الجديد فرصة لأن يتطور على نحو متزامن معها. وهكذا أخذت البلدان التي تعتبر حتى الآن بلدان الرفاهية تستهلك رأسمالها الاجتماعي، الذي ضمن لها حتى الآن الوحدة والتماسك، بخطى سريعة جدا تفوق حتى الخطى التي تُدمر بها البيئة. ويدعو الاقتصاديون والسياسيون الليبراليون الجدد العالم للاقتداء بـ «النموذج الأمريكي»، إلا أن واقع هذه الدعوة مريب وشبيه بالدعاية التي كانت تطلقها حكومة ألمانيا الشرقية، حينما كانت تقول عن نفسها إنها ستبقى تتعلم الانتصار من الاتحاد السوفيتي دائما وأبدا»[81].

(81) مارتن هانس وهارالد شومان، فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة: عدنان عباس علي ورمزي زكي، سلسلة كتاب عالم المعرفة، العدد: 238، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1990، ص 33-36.

إن هذا النص يعبر بطريقة ما عن النزعة الأيديولوجية في الفعل العولمي الغربي الراهن بصورة تجعل القضية شائكة ومعقدة، وتسير بخطى متسارعة ومنظمة. ويمكننا زيادة في التوضيح إثارة السؤال الآتي: من يستفيد من العولمة؟ يجيب أحد الباحثين «إنه بصورة عامة يمكن القول إن المستفيد الأول كان هو المجتمعات الغربية في القرون القليلة الماضية، فنصيب السهم الأوربي في العالم زاد بصورة مذهلة... وكنتيجة للعولمة فإن الأوربيين وأجيالهم اليوم يملكون معظم الأراضي الصالحة، ومعظم المصادر الإنتاجية للغذاء، ويمكنهم كذلك مراقبة المصادر المائية والبحرية» [82].

وقد خلص أحد الباحثين في مسألة العولمة إلى هذا التقرير الحزين:

«في كثير من مراحل تطور العولمة، كانت عملياتها الأساسية متوجهة إلى دمج المصادر والإمكانات الخارجية بما يفيد التشكيل المتنامي للقوة الغربية ولمركزيتها. إن تلك الحكومات والمجتمعات والأفراد الذين أثبتوا أنهم يمكن أن يتبنوا أو يدمجوا في هذه العولمة، فإنهم استوعبوا في الخط العام لهذه العولمة الغربية باستخدام وسائل وأساليب التعاون. والغالبية العظمى من الآخرين إما أنهم قهروا، أو سيطر عليهم، أو تجوهلوا أو عزلوا. وأما الرأي الآخر البديل لهذا المنطق المركزي الغربي الذي يهدف إلى تعديل السياسات الغربية باتجاه ما يكون في فائدة باقي العالم لم يأخذ بعين الاعتبار بالقدر اللائق أو بالصورة المطلوبة... إن العولمة حتما تثير مشكلة هل الغالبية الساحقة من المجتمعات، وبعبارة أخرى المجتمع الإنساني، هل يستطيع أن يكون مجتمعا مرفها وجيدا في ظل سيادة قيم العولمة الحالية؟ إن التجربة التاريخية للعولمة لا تسمح لنا أن نقدم أي نتيجة متفائلة وسهلة. إنها لا تقدم لنا الأسس التي تدعم الرأي القائل إن

(82) C.M. Cipolla، The Economic History of World Population (Harmondsworth: Penguin، 1974)، pp. 102 - 104

المجتمعات العريضة والكبيرة بالضرورة تخلق منافع وفوائد للناس، بل العكس هناك إمكانية القول إن هذا النوع من العولمة يؤدي إلى مخاطر كبيرة» [83].

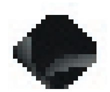
إن الخلاصة الأولية التي يخرج بها قارئ الاتجاهات الأيديولوجية في دراسة العولمة هي محاولة فرض مسألة المركزية الاستقطابية الغربية والأمريكية بشكل خاص. وهذا يعني أن الغرب الراغب في المركزية والهيمنة يفترض «أن قيمه الخاصة هي المعيار؛ أي إنها قيم عالمية وأن تبنيها سيحل مشكلات العالم. فإن ما بعد الاستعمار يهدف إلى تدمير التنوع الثقافي في عالم اليوم وخلق ثقافة عالمية متجانسة واحدة» [84]. فهذه هي إذن طبائع ومسارات وأنساق التوجيه الأيديولوجي للعولمة، وعلى الباحث المشتغل بها أن يكون على وعي تام بهذا المدخل في تحليلها وتفسيرها والتعامل معها.

2- ملاحظات حول التوجيه العلمي الموضوعي للعولمة

وعلى الرغم من بروز هذا النزوع الأيديولوجي وتضخمه في كثير من الأفعال والسلوكيات والتوجهات والاستراتيجيات الكبرى لبعض الدول المعروفة «بالعظمى» وفي العالم، إلا أن تضخم هذا النزوع الأيديولوجي وهذا الإقحام الإيديولوجي للعالم كله في تيه نموذج حضاري معين يخلق بطبيعته قوى ما ضد الأدلجة العولمية الغربية التي تشكل رد فعل عنيف وفاعل لسياسة الأدلجة، وهذا ما نشاهده في كثير من الرؤى والأفكار والأطروحات والنشاطات والفعاليات التي تقوم بها بعض الدوائر الفكرية والأكاديمية والسياسية وبعض الجمعيات والمؤسسات الحكومية وغير الحكومية في البلدان الغربية ذاتها في مختلف بلدان العالم. ويبدو أن الصراع بين منطق الأدلجة

(83) George Modelski، Globalization، Quoted in The Globalization Transformation Reader: An Introduction to the Globalization Debate، Edited by: David Held & Anthony McGrew (Cambridge: Polity Press، 2001)، pp. 52 – 53.32 – 31

(84) نقلا عن: إبراهيم أبو ربيع، «العولمة»، ص 31-32.



ومنطق ما ضد الأدلجة هو اليوم على أشده إما من أجل الوصول إلى توفيق حضاري معين يسمح باستمرار التعايش الحضاري الإنساني ولو على حساب بعض التنازلات والتضحيات بين الأطراف المتجاذبة لقوى العولمة، أو من أجل إرساء قواعد الصراع والتخندق والتموقع في مختلف ساحات الصدام والمواجهة.

إن تضخم منطق أدلجة العولمة وتكثيفه لنشاطه وامتلاكه لزمام القوة والمبادرة والفعل الحضاري فتح المجال لبروز مقاربات أخرى للعولمة تحاول أن تعطي للأمر صورة مغايرة وتؤكد ضرورة إحياء الطابع العلمي الموضوعي لمشروع العولمة وفعالياتها. فظهرت مجموعة من الأطروحات والكتابات الغربية التي تتحدث عن العولمة بمنطق يختلف نوعا ما عن المنطق الأيديولوجي الفاضح. ونرى مؤشرات لهذا النزوع في التوجهات التي تحاول أن تفصل، ولو من الناحية النظرية البحثية، بين المجال الأيديولوجي والمجال العلمي الموضوعي الحضاري للعولمة. فيتحدث أصحاب هذا النزوع عن العولمة ليس باعتبارها أيديولوجية ولكن باعتبارها عملية أو عمليات أو فعل أو أفعال منهجية منظمة تهدف إلى تحقيق بعض المفاهيم والأهداف الأساسية مثل: ترسيخ مفاهيم العالمية ومفاهيم القرية الكونية ومفاهيم الثقافة العالمية ومفاهيم الحوار الحضاري والثقافي العالمي والاتصال الإنساني، وتحقيق التوازن الكوني العالمي على مستوى العدالة وتوزيع الثروات، ومواجهة قضايا البيئة والصحة والفقر والحروب والتسلح على مستوى عالمي لا محاباة فيه. ومن بين الأمور المطلوبة هنا من كل الأطراف هو «حماية التنوع الثقافي العالمي والتعددية في وجه الهيمنة الأمريكية المتصاعدة ويكمن حلها في تحقق تغير رئيسي في تفكير كل من الشمال والجنوب، فعلى الشمال أن يعترف بالتنوع الثقافي» [85].

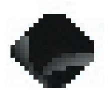
ومن نماذج هذه التعاريف والتوجهات، مثلا، النظر إلى العولمة باعتبارها توسيعاً وتعميقاً وتسريعاً للارتباط والتواصل بين المجتمعات. ويمكن أن تؤخذ العولمة لتعني تلك العمليات التغييرية

(85) إبراهيم أبو ربيع، «العولمة»، ص 32.

الزمانية والمكانية التي تهدف إلى إحداث تحولات في تنظيم الشؤون الإنسانية من خلال الربط والتوسيع للنشاط والفعل الإنساني عبر المناطق والقارات. فمفهوم العولمة يعني، في المقام الأول والأساسي، التوسيع في النشاط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي عبر الحدود الجغرافية. وبهذه الصورة يكون للحوادث والقرارات والنشاطات في منطقة ما من العالم أهمية للأفراد والمجتمعات في المناطق الأخرى القصية من العالم. وبهذا المعنى، فإن العولمة تشتمل على معاني ما وراء الحدود، والتشابك في العلاقات والتوسيع لنقاط وصول وتأثير النشاط الاجتماعي والقوة، وكذلك إمكانية الفعل والتأثير عن بعد. والعولمة، فوق هذا، تعني أن الاتصالات عبر الحدود ليست مؤقتة ولا عشوائية، ولكن، على العكس، فهي منظمة ومقننة بصورة تظهر أن هناك تكثيفاً محسوساً لها، ثم إن أنساق التفاعل وسرعة سيولة وحركة الاتصالات تتعدى وتتجاوز حدود المجتمعات والدول المكونة للنظام العالمي. ومن هذه التحديدات الأولية يمكن أن تعرف العولمة على أنها: العملية (أو مجموعة العمليات) التي تجسد نوعا من التحول في التنظيم الكوني للعلاقات والتعاملات الاجتماعية - التي تظهر في توسع وكثافة وسرعة وتأثير هذه العلاقات - بصورة ينتج عنها تيارات وشبكات للنشاط، والتفاعل وممارسة القوة العابرة للقارات أو بين المناطق. وفي هذا المقام فإن مفهوم «تيار» يعني الحركة المادية للأشياء والأشخاص والرموز والصور والمعلومات عبر المكان والزمان. وأما مفهوم «شبكات»، فيعني العلاقات المنظمة والمقننة بين فاعلين مستقلين أو نشاط أو شبكات القوة. إن هذا المعنى للعولمة يساعدنا على تجاوز العجز المنهجي الموجود في مختلف المقاربات لكي نتمكن من التفريق بين العولمة وعمليات أو مفاهيم ضيقة مختلفة عنها مثل: المحلية والوطنية والإقليمية والدولية أو العالمية [86].

---

(86) David Held and Others، Rethinking Globalization، The Global transformation Reader، Op. Cit.، pp. 54 – 55.



ومن التحاليل الأخرى التي تتبنى هذا النزوع العلمي في التوجيه العولمي قول أحد الباحثين الغربيين: إن «العولمة تعني العمل على إلغاء الحدود الجغرافية أو الزيادة في العلاقات والاتصالات بين الشعوب بصورة تختفي فيها التأثيرات الجغرافية والمكانية. والعولمة تشير إلى تغير عميق في طبيعة الفضاء أو المكان الاجتماعي؛ فتنوع وانتشار فكرة ما وراء المجال الجغرافي أو ما يمكن تسميته بالاتصالات والارتباطات ما فوق الحدودية قد عجل وأجهز على ما يمكن تسميته بالجغرافية المكانية أو الجهة المكانية المحددة التي تكون فيها الجغرافية الاجتماعية [87] بالضرورة محلية أو جهوية أو متصلة بالمجال الجغرافي للمجتمع. وعلى الرغم من أن مسألة الحدود الجغرافية المعهودة ما زالت ذات شأن في عالمنا المتعولم، فإنها لم تعد تشكل أساس وعمق إطارنا الجغرافي. إن إعادة تشكيل وتنظيم إطارنا المكاني الاجتماعي له آثار عميقة وبعيدة المدى» [88].

إن هذا التعريف الذي يتحدث عنه كثير من الباحثين الغربيين بدأ ينتشر في الدوائر الأكاديمية وحتى في أوساط بعض القوى الاجتماعية الرسمية وغير الرسمية. وتحاول مثل هذه الأطروحات، في بعض الأحيان، تأكيد أهمية الثقافة العالمية وأهمية المصير المشترك للمجتمعات الإنسانية، وضرورة العمل من أجل تحقيق التعاون والتعايش والحوار والمساواة، والتقليل من الحروب ومعالجة القضايا الحاسمة

---

(87) يمكن أن نرسم صورة عن نوعية وكمية النشاطات التي تقام اليوم وتبين تقلص دور الحدود الجغرافية في الحركة الاجتماعية للوعي والقيم والأشخاص والأشياء والأفكار. فمثلا على المستوى الاتصالي الإعلامي هناك تزايد في الرحلات الجوية، الاتصال السلكي واللاسلكي، والفضائيات والاتصالات الإلكترونية، والنشر والطبع على المستوى العالمي. وفي مستوى السوق هناك المنتوجات العالمية، واستراتيجيات البيع الدولية، وفي مستوى الإنتاج هناك شبكات الإنتاج الدولية، والتمويل الدولي للمشاريع، وفي مستوى العملات هناك العملات الدولية، وبطاقات البنوك المربوطة بالشبكات الدولية للبنوك، والسيولة الدفعية الإلكترونية، وفي مستوى المالية هناك السوق الدولية لتبديل العملات، والبنوك الدولية للإيداع والقرض، والمجموعات المالية الدولية، وأسواق الأسهم المالية الدولية، والتأمين الدولي، وفي المستوى التنظيمي هناك مؤسسات دولية التسيير والإدارة، والشركات الدولية، والتكتلات الاستراتيجية الدولية، والجمعيات المدنية الدولية، وفي مستوى قضايا البيئة هناك مثلا التغير في الجو عالميا، ومنطقة الأوزون، والمواد الإشعاعية، والمواد السامة، والتلوثات المتنوعة، وكذلك مشكلات الصحة والتصحر والغابات، وهناك ارتفاع مستوى البحر، وتلوث البحار، ونقص في الماء الصالح للشرب، وضياع الأراضي الصالحة للزراعة، وفي مستوى الوعي الإنساني هناك الوعي بأن العالم أصبح قرية واحدة، وانتشار الرموز العالمية، وكثرة الحوادث ذات الطابع الدولي والعالمي، وبروز نزعات التعاطف العالمي بين الشعوب .See، Scholte، Globalization، p. 55

(88) Scholte، Globalization، p. 46.

للبشرية مثل البيئة والصحة والتسلح. إن هذا التوجه للعولمة يمكن أن يؤدي إلى الوصول إلى مقاربة حضارية إذا ما استطعنا أن نغلب منطق القيم [89] والأخلاق والتعاون والتعايش والحوار والتعارف على منطق الهيمنة والصراع.

ب- الإشكالات الكبرى للعولمة ومداخل المقاربة الحضارية

1- المدخل العام لدراسة الإشكالات الكبرى للعولمة

ليس من شك في أن موضوع العولمة أصبح من أهم الموضوعات وأكثرها تداولا بين الناس في ظروفنا العالمية الراهنة. فسواء تعلق الأمر بالدوائر الرسمية والشعبية أم بالدوائر الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية والأمنية والعسكرية والإعلامية والتكنولوجية والتقنية، فقد أصبحت العولمة مسألة تلقي بثقلها وظلالها على الوعي والفكر الإنساني بحثا عن الفهم والتفسير والتوجيه المناسب والصحيح لقواها وفعاليتها وديناميتها التي لم تعد تحت السيطرة الكاملة لمجتمع أو دولة بعينها. وبدأ الإنسان العربي والمسلم مثل غيره من شعوب العالم يحس ويستشعر خطورة الموقف إزاء هذه الظاهرة الفاعلة. حتى كأن الإنسان المعاصر يفكر في بعض الأحيان أن مصيره ومصير مجتمعه وثقافته وحضارته وتاريخه قد أصبح بين يدي ما ستفرزه هذه الظاهرة والعملية التاريخية الحضارية المركبة والمعقدة من توجه وآثار وثمار. كما أن الإنسان اليوم أصبح يستشعر المخاطر والصعوبات الجمة التي بدأت تبرز كنتيجة لحركة هذه الظاهرة وللنسق الذي تتبعه في سيرها في المجالات الثقافية والسياسية والاقتصادية والمعرفية والمعلوماتية والتقنية والتكنولوجية والعسكرية والعلمية.

والعولمة، شأنها شأن الظواهر الحضارية الكونية الكبرى والتغيرات الجوهرية في الوعي والتاريخ والفكر والجغرافيا والأشياء والأشخاص،

---

(89) Peter Martain، The Moral Case for Globalization، The Globalization Reader، pp. 12 – 13.



تثير في وجهنا تساؤلات ضخمة ومهمة. وقد لاحظنا مثلا كيف أن العلوم الإنسانية والاجتماعية والسلوكية في الغرب بدأت ترصد هذه الظاهرة وتستكشف أنساق حركتها، وتقترب أكثر من تفهم نظامها الداخلي وآلياتها ودناميتها، وتحاول أن توظفها في محاولة أولية لإعادة تشكيل المنظورات والنماذج والأنساق والأنماط التحليلية السيكولوجية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية والمعرفية والأنطولوجية والثقافية ذات الأبعاد العالمية المركبة [90]؛ حيث العلوم الإنسانية والاجتماعية والسلوكية الأكثر عولمة وعالمية والأكثر تركيبا وتعقيدا والأوسع تفسيرا وفهما للظاهرة الإنسانية والاجتماعية والثقافية، وبالتالي الأكثر شمولا في تفهم السلوك السياسي والاقتصادي والاجتماعي والسلوكي والنفسي والعلمي والمعرفي والتقني والتكنولوجي والاتصالي والإعلامي للإنسان المعاصر. وفعلا، بدأنا نلاحظ كيف أن مقولات العولمة ونظرياتها أخذت توسع من نطاق موضوع الظاهرة الاجتماعية، والمنهج المستخدم والأهداف الخاصة بمختلف العلوم. وأصبح جليا أن أفق العلوم الاجتماعية والإنسانية والسلوكية القائم اليوم لا يقدر على تفهم بعض الظواهر العالمية أو المعولمة إلا بإدخال عنصر آخر في التحليل هو عنصر العولمة أو المجال الجديد للتحليل النظري والمعرفي للظاهرة الاجتماعية.

والعولمة بصياغتها ومنطقها الحالي، تحاول أن تدخل ضمن مفهوم الظاهرة الاجتماعية قضية العولمة أو الحضارة العالمية أو القرية الكونية أو المجتمع الممتد عالميا بوصفه وحدة للتحليل. ويحاول أحد الباحثين رصد تجليات العولمة وتعيناتها بحثا عن تحديد لطبيعتها ومضمونها وذلك في قوله: «إن العولمة يمكن أن تلحظ في ثلاثة مجالات للحياة الاجتماعية أصبحت بارزة في مختلف التحليلات النظرية وهي:

- الاقتصادي: وتبرز في الترتيبات الاجتماعية الخاصة بالإنتاج، والتبادل، والتوزيع والاستهلاك للسلع والخدمات.

(90) See، LeslieSklair، Sociology of Global System، The Globalization Reader، pp. 70 – 76.

– السياسي: الترتيبات الاجتماعية الخاصة بتركيز وتطبيق القوة، وبصورة خاصة في الحالات التي تدخل التبادل المنظم للرقابة (العسكرية والشرطة وغيرها)، وكذلك التحويل المؤسس لهذه الممارسات مثل السلطة والدبلوماسية، التي تستطيع الرقابة على الأفراد والحدود.

– الثقافي: الترتيبات الاجتماعية الخاصة بالإنتاج والتبادل والتعبير عن الرموز التي تمثل الحقائق والآثار والمعاني والعقائد والتفاضلات والأذواق والقيم [91].

ولئن كان للعولمة تأثير واضح في المجال الاقتصادي والسياسي والثقافي، فإن حركتها تهدف إلى إعادة بناء التنظيم الكوني للعلاقات السابقة مع الجغرافيا والحدود التي كانت تفصل بين المجتمعات. وبعبارة أخرى، فإن «ادعاءات نظرية العولمة تتركز حول العلاقة بين التنظيم الاجتماعي والحدود. أنواع مختلفة للتبادل بين المستويات التحليلية السابقة، وهي على التوالي: – التبادلات المادية والتي تتضمن التجارة، والتعاقد، وأجور العمل، والرسوم للخدمات، وجمع رأسمال. – التبادل السياسي للتساند، والأمن، والسلطة، والقوة، والعنف، والإكراه، والرقابة، والشرعية والطاعة. – التبادل الرمزي عبر الأدوات الشفاهية، والمنشورات، والإنجاز، والتدريس، والخطابة، والتقاليد، والعرض، والترفيه، والإعلام، والإشهار، والعرض العمومي، جمع وتناقل المعطيات، والمعارض والتجمعات. إن كل نوع من أنواع التبادل هذه تبرز علاقة خاصة بالنسبة للمكان، وهي على الترتيب:

1) التبادلات المادية: وتهدف إلى ربط العلاقات الاجتماعية بالمحليات؛ فإنتاج المواد المتبادلة يتضمن التركيز المحلي للعمالة، رأسمال والمواد الخام.

---

(91) Ibid., p.7.

2) التبادلات السياسية: وتنزع إلى ربط العلاقات من أجل توسيع الحدود، فهي بصورة خاصة موجهة إلى مراقبة الناس الذين يشغلون حدودا جغرافية وتوجيه مصادرها من أجل التكامل المحلي والحدودي أو التوسع.

3) التبادلات الرمزية: وهي تحرير للعلاقات من الأطر المكانية. فالرموز يمكن أن تنتج في أي مكان وفي أي وقت. وأن هناك في الحقيقة قليلا من المصادر التي تعيق إنتاجها وإعادة إنتاجها.

وفي الخلاصة، إن الإطار النظري الذي يستهدي به هذا الكتاب هو أن التبادلات المادية محلية (تتمحلل)، والتبادلات السياسية دولية (تدول)، والتبادلات الثقافية تتعولم. وهذا يستتبع أن عولمة المجتمع الإنساني مشروطة إلى حد بعيد بمدى فاعلية الترتيبات الثقافية في صلتها مع الترتيبات الاقتصادية والسياسة. ويمكننا أن نتوقع عولمة الاقتصاد والسياسة تبعا لمدى استجابتهما للثقافة، إلى المدى الذي تكون فيه التبادلات بينهما وفيهما خاضعة للثقافة أو تتم عبر توجيه ثقافي» [92].

إن فهمنا لهذه التحولات وكيف تتم يعين على استيعاب طبائع العولمة وبالتالي تحقيق أكبر قدر من الفهم. ويهمنا كثيرا في النص السابق تركيزه على المسألة الثقافية وجعلها أسا مركزيا في فاعلية العولمة وحركيتها الاجتماعية. ولئن كان التحديد السابق مهما للعولمة، فإننا نرى أن نركز أكثر في بيانها مع أخذنا بعين الاعتبار ما للعامل الثقافي من تأثير كما سأبين فيما يأتي من التحليل.

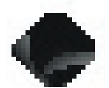
ويمكننا أن نحدد العولمة بصورة عامة على أنها تعني ذلك الفعل والعملية (العمليات) الحضارية المركبة والشاملة التي يتم بموجبها فك الارتباط بين الإنسان وإطاره الثقافي والجغرافي والنفسي والأخلاقي والحضاري والسياسي والاقتصادي والتقني والتكنولوجي

(92) Malcolm، Globalization، pp. 8-9.

القائم قبلها - قبل عملية العولمة الحالية - وإعادة ربطه بمنظومة وعي وواقع ونسق حضاري يدمجه من جديد في إطار معولم من الصلات والعلاقات والتفاعلات والتعاملات والارتباطات الأكثر كثافة وسرعة وشمولية وتقاربا وتأثيرا وتأثرا بحضور الآخرين الفاعل في الواقع؛ بحيث يصبح للمعلومات والمعارف والعلوم والأفكار والوسائل والتقنيات والتكنولوجيا والأدوات الاتصالية والإعلامية الحديثة أخطر وأعمق الآثار - السلبية والإيجابية - على الفرد والمجتمع والدولة والثقافة والحضارة والسياسة والاقتصاد والأمن والاستقرار العام للإنسان والحضارة والثقافة والوعي المعاصر. إن هذا التوجه إلى عولمة الإنسان والحياة والحضارة والتاريخ ومناهج الوعي والمعرفة والتربية والفكر له أثر كبير في تفهمنا لحدود وموضوع ومنهج ووسيلة دراسة الظاهرة الاجتماعية التي كانت إلى عهد قريب تدرس - وما زالت - في إطار مفهوم القبيلة أو الدولة أو المجتمع أو الحضارة كوحدة للتحليل، فأصبحت اليوم تخضع لإطار آخر هو الواقع المعولم، وبهذا تصبح وحدة التحليل للظاهرة الاجتماعية هي الحضارة العالمية أو الظواهر المتشابكة ذات التأثير العالمي. وفي هذا الأمر بالذات تكمن الإشكالات الكبرى للعولمة؛ فإشكالات العولمة في الحقيقة لا تكمن فقط في كونها عملية تحاول إلغاء الحدود الجغرافية بين المجتمعات والدول، والتقليص من الحواجز والإجراءات القانونية لانتقال الأفراد والسلع والأفكار والرسائل والوسائل والرموز فيما بين المجتمعات على المستوى العالمي، وتفتيت الفوارق الثقافية والعنصرية التي تمنع الاتصال والارتباط والحوار بين المجتمعات والشعوب، والتقليص من وظائف الدول [93] الحديثة وحصرها في سياقات ومواقع معينة، وتفكيك الأطر الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وجعلها أكثر ارتباطا واتصالا بعوامل خارجية ليصعب التحكم فيها، ونشر مفاهيم الصراع والهيمنة والسيطرة وحقوق الإنسان والديمقراطية

---

(93) For further details see، Kenichi Ohmae، The End of the Nation State، The Globalization Reader، pp. 207 - 211.



والرأسمالية العالمية والاقتصاد الحر والخوصصة، وأنماط الحياة الغربية وقيم الرفاهية الغربية وغيرها. فهذه أمور آتية لا محالة وهي مما لا يتم الأمر إلا به، ولكن الإشكاليات الأكثر خطورة في العولمة هي في النوعية الثقافية والسياسية والاجتماعية والتربوية والنفسية والفكرية والقيمية والأخلاقية التي ستنتج بسبب التوجيه الأيديولوجي القائم لقواها ودنياميتها. وبعبارة أخرى ما نوع الإنسان والثقافة والدولة والمجتمع والأسرة والتربية والقيم والأخلاق التي نريد أن نعممها ونعولمها ونؤكد مركزيتها وهيمنتها وسيطرتها؟ إن المشكلة لا تكمن في رفض المجتمعات والدول للتغيير والتبديل والتحويل والانتقال من عصر الحضارة إلى عصر الحضارة العالمية أو من اللاديمقراطية إلى الديمقراطية أو من الفقر إلى الغنى أو من الفوضى إلى النظام أو من البداوة إلى الحضارة، ولكن المشكلة تكمن في طبيعة ونوع التغير أو التحول المستهدف. والأسئلة الأساسية هنا هي:

– هل العولمة تغيير تجاه مخلوق جديد وواقع جديد ووعي جديد وثقافة جديدة تصلح وتناسب مختلف الأمم والشعوب والحضارات أم أنها خاصة ومناسبة لمجتمع أو دولة أو ثقافة واحدة مركزية مهيمنة؟ أم أنها تغيير باتجاه عالم «دانيال بل» صاحب كتاب «نهاية الأيديولوجيا» الذي كان يرى أن نجاح إعادة البناء الناتج من الحرب العالمية الثانية، ومجيء المجتمعات ما بعد الصناعية، ونمو الطبقات ذات البشرة البيضاء، وانتشار العمران، وظهور العلوم السلوكية بلغة فرضياتها ومقاييسها ومتغيراتها ونماذجها التحليلية.. كل هذه تعبر عن مجيء عهد جديد للإنسانية [94].

أم أنها تغيير باتجاه عالم فوكياما في كتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» الذي يرى أن الرأسمالية والنموذج السياسي للتعددية

---

(94) Daniel Bell، The End of ideology: Upon the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties (New York: Free Press، 1966)، 405.

الليبرالية قد تغلب على فكرة الجدلية التاريخية وقهرها إلى الأبد؛ بحيث وضعت حدا نهائيا للتاريخ ذاته. وفي هذه الحالة، فنحن نشاهد عالمية الديمقراطية الغربية الليبرالية [95] بوصفها الشكل النهائي للحكومة الإنسانية [96]، أم أنها تعبر عن عالم صمويل هينتينغتون في كتابه «صراع الحضارات» الذي يرى أن العالم بصورة ما يتشكل من عالمين، ولكن التمييز الرئيسي فيه بين الغرب المهيمن حضاريا اليوم وباقي البشرية [97].

– وإلى أي مدى ستدفع العولمة الأديان والثقافات والمجتمعات والدول للتنازل عن قيمها وأساسياتها المعرفية والحضارية والوجودية؟

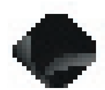
– وأي المناهج والطرائق والآليات والوسائل التي ستسمح بها العولمة لقهر وإجبار وإرغام كل مجتمع أو ثقافة أو دولة تخالف منطقها أو تتحدى سلطانها وتعادي وسائلها أو تركب قطاراً غير قطارها؟

– وإلى أي مدى ستتنازل العولمة وقواها وقيمها لصالح الإنسان والثقافة والمجتمع والدولة والحضارة الأخرى؟

إن هذه الأسئلة مهمة للغاية ولكن يبدو أن جوابها في كثير من الأحيان واضح ولا يحتاج إلى عناء البحث الأكاديمي المنهجي، وإنما يكفي الحس الفطري الجماعي للإنسان لتقديم تصور أولي عن الوجهة. فالكثيرون يقولون إن العولمة تريد أن تركز قوى معينة على حساب غيرها، وتريد أن تخلق مجتمعِ العشرين بالمائة الغني، والثمانين بالمائة الفقير المعدم. وتخلق واقعاً يسير بنظريات الأزمة والمأزق واللعبة المنهجية والألعاب الآلية. وفي الحقيقة هذا الجواب صحيح إلى حد بعيد؛ لأن العولمة وحركتها المعاصرة وخاصة في

---

(95) See، Larry Diamond، The Gloablization of Democracy، The Gloablization Reader، pp. 246 – 254.
(96) F. Fukuyama، The End of History and the Last Man (New York: NY، 1992)، p. 48.
(97) S. Huntington، The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order (New York: Simon & Sachuster، 1996)، p. 36.



جوانبها الأيديولوجية - أي عند القوى التي توجهها إيديولوجيا - تتصف بـ:

- غلبة النزعة الأيديولوجية في توجيهها.
- غياب الانضباط القيمي والأخلاقي (98) في مضمونها ومنطقها.
- غلبة النظرة الأحادية الانتقائية فيها.

- تجزيء وحدتها الكلية الشاملة باعتبارها قضية حضارية مصيرية للإنسانية كلها إلى قضية جزئية لمصلحة مجموع بشري معين.

- عدم وضوح مفهومها وفلسفتها ومضمونها وآلياتها وأدواتها واستراتيجياتها وديناميتها لمعظم الدول والمجتمعات العالمية المعاصرة.

- اعتمادها على القوة والمعرفة والتقنية والتكنولوجيا والمعلوماتية والاتصال والإعلام والاقتصاد والمال والبنوك الدولية مما لا يملكه ولا يتحكم فيه إلا مجموع بشري معين ومحدد مثل أمريكا وأوربا واليابان.

- منطقها المبني على المصالح والغلبة للأقوى وضرورة اتباع الغالب.

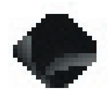
فظاهرة بهذا الغموض والخطر تثير، حقيقة، تساؤلات كثيرة، وتعرض إشكالات ضخمة على مصير الإنسان والحضارة عموما. ومن هنا ينبغي لنا أن نتعمق في فهم طبائعها والنظر في قوانينها وأنساقها بصورة أكثر علمية وموضوعية بعيدا عن الإغراق في العاطفة والارتجال والانتقائية والاختزال والنظرة الأحادية والتبسيطية وغيرها من النزعات اللامنهجية. ومن هنا فإن الدراسة الموضوعية العلمية لمسألة العولمة وتعيناتها المعقدة والمتنوعة تستلزم صياغة رؤية شمولية كلية مركبة لها. فمن غير المعقول ولا المنطقي أن تقارب

(98) See، Hans Kung. A Global Ethic as a Foundation for Global Society، The Globalization Reader، pp. 39 - 48.

العولمة من الجانب أو المنظور أحادي التركيز - مثل الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي أو التربوي أو العلمي أو التقني أو التكنولوجي أو المعلوماتي أو الاتصالي الإعلامي أو العسكري الأمني.. - فالعولمة لا ينفع معها إلا المنهج متعدد المداخل أو المركب أو الحضاري الشمولي الذي يحافظ على الوحدة المنهجية الكلية للظاهرة. وكذلك من غير المقبول دراسة العولمة باعتبارها أيديولوجية أو عملية أو ظاهرة أو مؤسسات أو مشروع أو نظرية أو آليات، بل ينبغي أن تدرس من كل جوانبها بنظرة حضارية شمولية. كما أنه من غير المعقول دراسة العولمة دون التركيز على جوانبها السيكولوجية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية والميثودولوجية، والتكنولوجية، والثيولوجية والبيداغويجية والتاريخية، والجغرافية والاقتصادية والساسية، وكذلك مستقبلها، لأن العولمة اليوم تخلق واقعا جديدا بكل ما يحمله الواقع المعولم العالمي [99] من معانٍ. وبعبارة أخرى، فإن ظاهرة العولمة تعمل على تشكيل ذلك الفعل التاريخي الإنساني المتصف بتشابك الفاعلين وكثرة الفاعلين وحضور الفاعلين وتأثير الفاعلين وفاعلية الفاعلين بالإضافة الى اختصار زمان ومكان [100] وجغرافيا الفعل والزيادة في قدرات التحكم فيه والتوقع والتنبؤ به وبمستقبله.

إن العولمة اليوم تعمل على عولمة الثقافة والاقتصاد والوعي والفكر والسياسة والتقنية والمعرفة والمعلومة والوسيلة والحضارة والتاريخ والجغرافيا والمناهج.. وبالتالي فهي تعولم الوعي مما يستتبع عولمة الإنسان لكي يتأهل للدخول إلى عالم الآخرين وعالم الخاضعين لقوانين وأنساق العولمة. ومن هنا فإنه من السخف العقلي الحديث عنها كعملية بسيطة أو قضية عابرة؛ بل علينا أن نرصدها كمركب أشياء وأفكار وظواهر ونظريات وقوانين وآليات متداخلة ومتنافرة

(99) See، Leslie Sklair، Sociology of Global System، The Globalization Reader، pp. 70 - 76.
(100) See، David Harvey، Time-Space Compression and the Rise of Modernism as a Cultural Force، The Globalzation Reader، pp. 134-144.



ومتفاعلة. ففي العولمة من كل شيء مثل؛ ففيها الأيديولوجيا والحضارة، والهيمنة والاستعمار، وفيها الانفتاح والحوار والتعاون، وفيها الصراع والتدافع والهيمنة، وفيها الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان وفيها الظلم والتعسف والقهر، وفيها الصحة والغنى والرفاهية وفيها الفقر والمرض، وفيها التلوث والتصحر كما فيها الجمال والإتقان... وهكذا تجمع العولمة المتناقضات وعلى أساس هذه الطبيعة الراهنة لها ينبغي لنا مقاربتها والاستفادة منها وتوجيهها لصالح الإنسانية جمعاء.

2- طبائع المقاربة الحضارية للعولمة وشروطها

مهما يكن الأمر بالنسبة إلى المقاربتين الأيديولوجية والعلمية، فإن الأهمية تكمن في أن تظهر مقاربة أكثر عمقا وشمولا ووعيا بطبائع التاريخ وتوجهات الوعي الإنساني بعد أن دخلت البشرية عصر العالمية تحت ضغط المنجزات التقنية والمعلوماتية والتكنولوجية والعلمية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والأيديولوجية وغيرها. ولا يمكن الحديث عن التوجيه الحضاري للعولمة أو التنظير للعولمة الحضارية بمعزل عن القيم والأخلاق والدين والوعي والضمير الحي والثقافة الإنسانية، كما لا يمكن تحقيق أي تقدم باتجاه التوجيه الحضاري للعولمة بمعزل عن الحديث عن الإنسان والثقافة والاجتماع البشري والحوار الحضاري وغايات الوجود الحضاري للإنسانية. وكما يقول هادي المدرسي: «لو كان علينا أن نفكر على المستوى الكوني – الأمر الذي يبدو ضروريا – فلا بد أن نهتم بحل مشاكل الأرض كلها» [101]. فقد وسعت مفاهيم العالمية الجديدة والعولمة ووسائلهما وعي الإنسان وأدخلته في عالم الآخرين، وفتحت له الباب واسعا ليعيد اكتشاف نفسه وذاته وثقافته ولكن هذه المرة في حضور وفاعلية ووجود الآخرين في عالمه هو وبشكل يومي مباشر ومتسارع. فهو اليوم سيعيد اكتشاف ذاته وشخصيته وحضارته وثقافته وهي

(101) هادي المدرسي، لئلا يكون صدام حضارات، مرجع سابق، ص 49.

في عمق التفاعل والتعامل والتدافع المباشر مع قيم ومفاهيم وذوات وهويات وثقافات وحضارات ولغات ورموز ومنجزات واقتصادات وسياسات المجتمعات الأخرى.

إن هذا الاكتشاف العالمي المهم سيولد – مع مرور الوقت – الإنسان العالمي القادر على الوعي في مستوى عالمي حين يكون فردا ثقافيا وحضاريا في مجموع حضاري ضخم ومعقد وحساس. إن هذا التوجه نحو العالمية والوحدة في المشكلات الإنسانية، والتلاحم والتلاقي والاشتراك في تحمل مسؤولية المصير البشري ومسئولية الحضارة، إنما هو ثمرة لهذا الواقع العالمي الجديد، ونتيجة منطقية لنفوذ قيم ومفاهيم الحضارة العالمية في واقعنا الاجتماعي. فالقضية الكبرى هنا هي قضية المواجهة الحضارية الكلية العالمية للمشكلات الإنسانية. فلم يعد بإمكان أي مجتمع أن يستقل بعلاج مشكلاته لوحده أو الانغلاق على ذاته، بل أصبح ضروريا له أن يحضر في دوائر الوعي المختلفة انطلاقا من دائرة الوعي الذاتي إلى دائرة الوعي الأسري، فالمحلي، فالقومي، فالإقليمي، فالدولي، فالإنساني، فالعالمي، فالكوني. يقول بن نبي: «إن من الواضح أن الضمير الإنساني في القرن العشرين إنما يتكون على ضوء الحوادث العالمية التي لا يستطيع أن يتخلص من تبعاتها، فإن مصير أي جماعة إنسانية يتحدد جزء منه خارج حدودها الجغرافية. فالثقافة أصبحت تتحدد أخلاقيا وتاريخيا داخل تخطيط عالمي» [102].

إن هذا التخطيط العالمي، وهذا المستوى العالمي، وهذه الدائرة العالمية أصبحت ذات أثر قوي في حركة الوعي الحضاري والثقافي لمختلف المجتمعات والثقافات. وما لم يرتفع إنسان هذه الثقافات إلى هذا المستوى العالمي من النظر، وما لم يدرك كيف أصبح مفهوم الحضارة العالمية مؤثرا في حياته الخاصة والعامة وفي وجوده الشخصي والثقافي، وفي تكوينه الروحي والعقلي، وفي سلوكه العقدي

---

(102) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 121.

والفكري، فإن هذا الإنسان سيبقى دوما عاجزا عن إدراك ما يحدث في هذا العالم الجديد من حوله من قضايا وحوادث كبرى؛ إذ لا بد أن يمتد وعي الإنسان ليكون حاضرا في دائرة الثقافة والواقع العالمي. يقول مالك بن نبي: «فالمستوى الشخصي للمسلم حتى ولو نما نموا نسبيا، يمكن أن يبدو في حالة تضاؤل، بقدر ما ينمو تطور الآخرين بسرعة أكثر. والواقع أن الوعي الاجتماعي الذي كان يتكون منذ حين في دائرة محدودة أمام منظر محدد عموما، بنطاق بلاد معينة هي الوطن، قد أصبح يتكون اليوم في إطار أكثر امتداداً بدرجة لا تضارع، وفي منظر أكثر انفساحا. كذلك فكما هي الحال بالنسبة للطفل وللأسباب نفسها يحصل امتداد المستوى الشخصي للفرد: امتداد حضوره إلى مدى أبعد من مقره، فوسطه، فبلاده وهذا التوسع في مستواه الشخصي يكون مقياسا مباشرا لدرجة تحضر هذا الوسط حيث لا يحيا الفرد مع أهله ومواطنيه فحسب، ولكن مع عدد أكبر من الآدميين... بقدر ما يعي فيه الفرد المولود في الدائرة رقم ١ والدائرة رقم ٢ أعني مشاكل العالم العربي واتجاهاته وآماله، بقدر ما يكتمل وعيه لذاته وينمو مستواه الشخصي، وبقدر ما يتخطى دائرة داخلية إلى أخرى خارجية بقدر ما ينمو عالم أفكاره، وعندما يبلغ وعيه الاكتمال المتطابق مع الدائرة العالمية يكون مستواه الشخصي قد بلغ أقصى اكتماله، بحيث ينبث حضوره في سائر أجزاء المعمورة» [103].

لقد أضحى جليا تماما أن الواقع العالمي أصبح في حد ذاته واقعا حيويا مؤثرا وواقعا حاضرا في وجود كل مجتمع وكل ثقافة، بغض النظر عن مدى استيعاب الثقافات المختلفة لهذا الوجود الجديد، ولهذا الحضور الجديد لقيم الواقع العالمي والثقافة العالمية والوجهة العالمية في التاريخ المعاصر للحضارة البشرية. وعلى حد تعبير المدرسي «فالعالم أصبح أصغر من أن يتحمل سقفين للحياة، ومصيرين للبشرية، فإما أن ننجو جميعا وإما أن نغرق جميعا» [104].

---

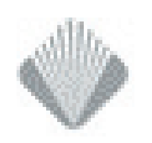
(103) مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، ترجمة: الطيب الشريف، الطبعة الثانية، (دمشق: دار الفكر، 1990)، ص 67-68.

(104) المدرسي، مرجع سابق، ص 69.

ولكي تُوجه العولمة نحو الحضارية الشاملة للإنسان المعاصر بما في ذلك الإنسان العربي المسلم، ينبغي أن ندرك الرسالة الكبيرة التي تنتظر هذا الإنسان وما يحمله من تراث ودين وتاريخ وحضارة وثقافة. ولكن أي توجيه للعولمة نحو هذا الاتجاه يقتضي أولا أن ندرك طبائع العولمة وندرك طبيعة الواقع العالمي المعولم وندرك طبائعنا العربية الإسلامية، وندرك مشكلاتنا الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية والنفسية والمعرفية، ومن هذا الإدراك يتحرك المسلم ليدرك الآخر ويعيد اكتشاف ذاته في صلته مع الآخرين حين يلتقي معهم في لحظة العولمة.

إن تفهمنا لهذه القضايا ولطبائع الأشياء هو الذي سيمكننا من تحقيق التوجيه الحضاري المناسب والصحيح للعولمة بعيدا عن ردود الأفعال والارتجال والعاطفة والسجال.

وإذا كان ما ذكر سابقا عن العولمة وطبائعها وعن مداخل تحقيق التفاعل الإيجابي معها ضرورياً للغاية، فإن الفصل القادم سيعالج مسألة «التفاعل الحضاري وضرورة بناء ثقافة عالمية للتعايش والتعارف الحضاري». فإذا ما تيقنا أننا أصبحنا نُعولم ونتأثر بمخاطر العولمة وإيجابياتها، فإن أهم واجب أمامنا اليوم - باعتبارنا عربا ومسلمين - نحس أننا نملك قيما وتراثا وثقافة ومفاهيم عالمية - هو أن نوصل أولا قيمنا العالمية لأنفسنا كممارسة وثقافة ووعي ثم نسعى لنبلغها للعالم الذي يعيش من حولنا ولربما يكون - حتى ولو كان من القوى العظمى - في أمس الحاجة إلى قيم وأخلاق الرشادة والتسامح والتكريم والتوازن والعالمية الحقة.



الفصل الثالث

الأمة الوسط والعولمة الحضارية ضرورة التفاعل المبدع والسلام الحضاري

أولا: الرسالة الحضارية للأمة وضرورات التفاعل المبدع مع العولمة

بعد أن رسمنا صورة عامة عن طبائع العولمة وتوجهاتها الكبرى، وبينا أن العولمة ليست كلها شراً قاتماً لا فكاك من أسره، وليست هي خيراً كله سيعم البشرية بأسرها ويخصب غِرْيَنُها العالم بأجمعه دون خسائر وتضحيات ومشكلات. وإنما طبيعتها توحي بما فيها من قوى للدفع والتطور والتكامل والحوار الإنساني والتفاعل البشري والفاعلية الحضارية، وكذلك بما تشتمل عليه من قوى للصراع والاختلال والهدم وما فيها من خمائر ضد التقدم والحوار والتكامل الإنساني والتثاقف الحضاري العادل والمتوازن. كما أصبح واضحا أن هناك أسئلة ضخمة ينبغي لكل مجتمع إنساني يعيش عصر العولمة ويتوجه نحوها بوعيه وقيمه وثقافته أن يثيرها وهي:

1) ما موقفه من واقع العولمة القائم باعتباره موضوعا للممارسة الأيديولوجية أو الممارسة العلمية أو الممارسة الحضارية؟

2) ما نوعية الوعي والفهم المطلوب لإدراك حقيقة العولمة وتوجيهها إيجابيا؟

3) وما الخيار والتوجه الذي يختاره لنفسه؟

4) وكيف سيسهم في تحقيق هذا الخيار من الناحية المنهجية والتوجيهية والتخطيطية والتربوية والثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والإعلامية والاتصالية.

5) وما الوسائل والخبرات والإمكانات العقلية والفكرية والبشرية والمادية والتقنية والتكنولوجية المطلوبة لتحقيق أكبر قدر ممكن من هذا الاختيار والتوجه على أرض الواقع.

6) ما دور ووظيفة كل طاقة من طاقات المجتمع البشرية والفكرية والمادية والوسائلية والمؤسسية، وكيف توجه كل هذه الطاقات لتحقيق هذه الأهداف بصورة متوازنة ومنسجمة؟

7) ما المنهج والرؤية الشاملة والمتكاملة المطلوبة من أجل الإجابة عن الأسئلة السابقة وتحقيق الشروط الواقعية لتطبيقها؟

ويعتبر السؤال الأول أخطر الأسئلة التي يتحدد بها الموقف التاريخي الحضاري الاستراتيجي الضخم للمجتمع. والمجتمع إما أن يتصور العولمة موضوعا ثريا وحيويا للممارسة الأيديولوجية أو يتصورها موضوعا واسعا وغنيا للممارسة العلمية الأكاديمية، أو يتصورها موضوعا للممارسة الحضارية. وسيتحدد موقفه وفهمه ومنهجه وطريقته واستراتيجيته وخططه ومناهجه ووسائله وتوجهاته بعد أن يحدد هذا الموقف الأولي. فإذا ما اختار المجتمع طريق الممارسة الأيديولوجية التي هي بطبيعتها ممارسة هيمنة ومصلحة وتركيز لنموذج حضاري معين على حساب النماذج الأخرى، ومحاولة لتفتيت القوى الفاعلة في الوعي المعاصر من أجل التمكين لهذه المركزية بكل الوسائل المتاحة والشعارات المطلوبة... إذا اختار هذا الموقف، فعليه أن يستعد له من ناحية الاستعداد السيكولوجي والمادي والروحي والاجتماعي، وبما يتطلبه من تشابك في المصالح الاستراتيجية الدولية والتكتلات السياسية والاقتصادية الكبرى بين أطراف الممارسة الأيديولوجية. وأما إذا ما اختار المجتمع طريق العولمة الحضارية فعليه أن يحدد مستلزماتها المادية والمعنوية ويعي مداخلها الإنسانية مثل: ممارسة الحوار الحضاري والبحث عن المصالح الإنسانية المشتركة ومحاولة التأكيد على تركيز الحضور الواقعي لكل النماذج الحضارية الفاعلة والمتواجدة على الساحة الكونية دون إقصاء أو عزل.وأما إذا اختار المجتمع طريق الممارسة المزدوجة أي العولمة الأيديولوجية والعولمة الحضارية التي من طبيعتها محاولة الجمع والتركيب بين وجهين لعولمتين متغايرتين معرفيا وهما العولمة الأيديولوجية والعولمة الحضارية، فهي من جهة بحث عن الهيمنة والاستقطاب، ومن جهة أخرى بحث عن القيم الحضارية البشرية العامة. فأمام هذا الوضع ينبغي لنا أن نكون واضحين أمام الموقف التاريخي ثم واضحين أمام شروط ومستلزمات تحقيقه في النفوس والواقع.

بقي لنا أن نحدد موقفا استراتيجيا تاريخيا نؤكد به موقع هذه الأمة العربية والإسلامية في الحوار العولمي وفي الديناميكا الحضارية القائمة في الواقع الإنساني الحالي. فهل نتوجه نحو الممارسة الأيديولوجية ونسعى كغيرنا لأدلجة العولمة على قدر إمكاناتنا ووسائلنا وظروفنا وواقعنا القائم، أم نتوجه نحو الممارسة الحضارية للعولمة؟ أي نحاول تجاوز الممارسة الأيديولوجية ونركز كل جهودنا في التوجيه الحضاري للطاقات باتجاه رسالة تاريخية تتلخص في صياغة مشروع للمشاركة في توجيه العولمة لتصبح كسبا حضاريا لنا ولغيرنا من الأمم والشعوب؛ وذلك باستخدام خبراتنا وإمكاناتنا الفكرية والبشرية والمادية والجغرافية والتاريخية والقيمية والدينية، وإما أن نتبنى مشروع الجمع بين الممارستين الأيديولوجية والحضارية.

وعلى الأغلب، فإن أوضاع الأمة العربية والإسلامية الراهنة، ومشكلاتها في التخلف الحضاري، ورؤيتها الكونية الدينية الإسلامية، وموقعها من أحداث العالم والحيويات الحضارية القائمة، والتوازنات الاستراتيجية المتدافعة حضاريا، وخبرتها التاريخية العامة، وتراثها الحضاري الإنساني لا يتيح لها أن تتوجه نحو اختيار الممارسة الأيديولوجية للعولمة، ولا أظنها كذلك ستتمكن من محاولة المزاوجة بين العولمة الأيديولوجية والعولمة الحضارية؛ لأن هذه الأخيرة تنافي القيم الكبرى للمجتمعات العربية والإسلامية، ولا تسمح للإنسان العربي المعاصر والإنسان المسلم عموما أن يعيد بناء ذاته وثقافته وحضارته بصورة علمية ممنهجة ومخططة واستراتيجية لأنها عادة ما تدخل المجتمعات غير الفاعلة في متاهات رد الفعل والقبول بالأمر الواقع والتنازلات. ومن هنا يبقى الاختيار الآخر وهو أن نتوجه بوعينا وطاقتنا نحو الممارسة الحضارية للعولمة ونقوم بكل ما من شأنه أن يحقق عولمة حضارية تتحول إلى كسب لنا ولغيرنا، وبها نحافظ على كياناتنا التاريخية والحضارية.

ولكن ينبغي أن ندرك أن العمل من أجل تحقيق عولمة عربية إسلامية حضارية استخلافية متوجهة أولا نحو الذات ومتوجهة ثانيا نحو الآخر الحاضر في عالم اليوم يحتاج إلى مشروع حضاري رسالي متكامل تتحدد به الرؤى والتصورات والمناهج والأهداف والغايات والوسائل والاستراتيجيات والمشاريع والمخططات والمراحل اللازمة لتحقيق ذلك ووسائل التطبيق والضبط والمراجعة والتوجيه. فالقضية لا تتقبل مطلقا الجهود غير المخططة والأعمال الارتجالية والعواطف الجياشة والكلام الرنان وغيرها من السلوكيات التي نلاحظها في كثير من الخطابات القائمة حاليا.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار بعض أحوال الأمة العربية وظروفها القائمة على مختلف الأصعدة فإنه يمكننا أن نلاحظ غياب أهم منطلق من منطلقات التفعيل المنهجي والتوجيه المنظم للعولمة الحضارية وهي المشروع الرسالي الحضاري الذي يعبر عن طموح الأمة كلها وليس فئة منها ولا مجموعة معينة منها، والذي ينبني على مقولات أيديولوجية معينة أو فلسفة حكم معين أو توجه معين. فهذا النوع من التوجهات قد فشل تماما في النصف الأخير من القرن الماضي في تثوير الأمة العربية والإسلامية وتحريك كل طاقاتها باتجاه النهضة والتحضر الشامل، بل أدهى من ذلك فقد زاد من تفتيت المجتمعات وتبديد الطاقات وتفكيك العلاقات، وتكسير الحس الحضاري الرسالي في نفوس كثير من الطليعة الناشئة من أبناء الأمة الذين يشكلون رصيدها الاستراتيجي المستقبلي.

ثانيا: التفاعل الحضاري وضرورة صياغة المشروع الحضاري الشهودي

ولكي تقدم الأمة العربية والإسلامية رسالة شهودية حضارية للعالم بغرض توجيه العولمة نحو الحضارية والعالمية والشمولية ينبغي أن يكون هناك مشروع تتلاحم فيه وتتكامل ضمنه منطلقات الدين وقيم التراث والتاريخ والثقافة، ومعطيات الواقع، ومنجزات الحضارة والعلم والمعلوماتية والمعرفة والتكنولوجيا، وتركيبات الوعي المعاصر وتوجهات العولمة والسياسات الدولية القائمة، وملامح المستقبل. بالإضافة إلى الشروط النفسية والاجتماعية والأخلاقية والمادية اللازمة لاستنفار القوى باتجاه أهداف محددة ومخططة.

إن منطق العولمة الحضارية هو منطق الجمع والتكامل والحوار والتعاون والتسامح والاجتهاد والاختلاف والتنوع وليس منطق التفتيت والإقصاء وخنق الآراء والاستفراد بزمام الأمور والتعصب وغلق باب الاجتهاد والتفرق وعدم التنوع. إن المشروع الحضاري الرسالي الذي ينبغي أن تضطلع به الأمة العربية والإسلامية بعد أن جربت الكثير من المشاريع ينبغي في المقام الأول أن يكون مشروعا قائما على ضرورة اعتبار بعض القضايا الأساسية، منها:

1) بناء الإنسان المتفاعل عالميا.

2) بناء الثقافة المتفاعلة عالميا.

3) بناء الحضارة.

4) بناء الفكر والتربية الجديدة.

5) بناء مجتمع المعرفة والقيم.

6) بناء السياسة والتكتلات السياسية المعولمة حضاريا (أي التي تأخذ بعين الاعتبار معطيات السياسة المحلية والإقليمية والدولية والعالمية).

7) بناء الاقتصاد والتكتلات الاقتصادية المعولمة حضاريا.

8) استتبات التكنولوجيا والتقنية والاتصال والإعلام المعولم حضاريا.

9) بناء القدرة العسكرية والأمنية المعولمة حضاريا (أي المتوجهة لخدمة الإنسان العربي والقضايا الإنسانية عموما).

10) بناء منظومات العلوم الإنسانية والاجتماعية العربية والإسلامية المعولمة حضاريا (أي المتوجهة نحو صالح الإنسان المسلم ونحو الإنسان عموما).

11) بناء الوعي البيئي الكوني.

12) بناء المنظومات القانونية المحلية والإقليمية والدولية المعولمة حضاريا (أي التي تراعي الخصوصية الحضارية ومعطيات التفاعل الحضاري مع الآخرين).

إن متطلبات هذا المشروع الحضاري العربي والإسلامي ينبغي أن يكون متفاعلا حضاريا حتى يحقق شروط التفاعل الحضاري المبدع مع العولمة وتياراتها، ويتمكن من ترسيخ قيم العولمة الحضارية في مواجهة العولمة الأخرى المتعددة. ومن هنا يتعين تقديم نموذج العولمة الحضارية ليس في الخطب والكتب ولكن في الأفعال والسياسات والنشاطات الحضارية في مختلف مناشط الحياة. وهذا الأمر يستدعي بالضرورة أن نعي شروط التفاعل المبدع مع العولمة، ويمكن أن نحدد بعضا من هذه الشروط فيما يلي:

1- أن نعي أن التفاعل مع العولمة، كتيار وتوجه وواقع حضاري شمولي متعاظم ومتنام، هو فعل حضاري في الأساس؛ بمعنى أنه ليس مجرد موقف أو كلمة أو معركة أو نشر لكتاب أو تحد عاطفي لسياسة معينة أو مواجهة انفرادية لقوة معينة أو غيرها ولكنه عمل مركب ومنظم له رؤيته ومنهجه ووسائله وأهدافه القريبة والبعيدة وخططه

وخطواته وسلبياته وإيجابياته. وهذا الأمر يقتضي منا أن نتحدث عن المتفاعِل فردا ومجتمعا وفكرا وحضارة وثقافة، والمتفاعَل معه لكي نجريَ التعديلات اللازمة لتحقيق أكبر قدر ممكن من التفاعل الناجح والمفيد لمختلف الأطراف.

2- أن نعي أن وسائل وأدوات التفاعل مع العولمة ومن يمثلها من الناحية الأخرى كثيرة جدا، وقد يكون بعضها مباشرا وبعضها الآخر غير مباشر. فنحن نتفاعل عن طريق الثقافة والإعلام والاتصال والتقنية والتكنولوجيا والفكر والكتب والمجلات والإنترنت والعمل والتجارة والقوانين والمصالح والسياسة ووسائل الترفيه والتسلية والحروب والمشكلات التي نواجهها مع الآخرين وغيرها كثير. فالتفاعل في الحقيقة بين الأجناس والأديان والثقافات قائم وتأثيره كذلك ملحوظ، ولكن عند الحديث عن التفاعل المخطط والمنظم ينبغي لنا أن نعيد النظر في كيفية توجيه وتسيير وتنظيم كل هذه الوسائل بصورةتحقق العولمة الحضارية وتقلل من تأثيرات العولمة الأيديولوجية المضادة. وينبغي أن نعي أن كل الوسائل التي نملكها حيوية وضرورية في التفاعل، إذ علينا أن نستغلها بأقصى قدر ممكن ونفعلها باتجاه ما يحقق مشروع التفاعل. وفي هذه الحالة تصير كل وسيلة حساسة وضرورية ومطلوبة ومفيدة؛ بحيث نوقف تبديد الوسائل واهتلاكها وتحطيمها في ما لا فائدة فيه وخاصة الوسائل البشرية والمعرفية.

3- كما أن التفاعل المبدع مع العولمة، مهما كانت توجهاتها ومقاصدها، يكون ناجحا كلما كان للمتفاعل القدرة على فهمها الشمولي المتكامل والوعي بآلياتها وديناميتها وتوازناتها وقواها ووسائلها وأهدافها. ففهم العولمة بصورة منهجية هو من أهم الشروط اللازمة للتفاعل معها.

4- أن تكون مسوغات وضرورات التفاعل وأهدافه ومضامينه واضحة عند المتفاعل، وأن تكون معقولة وتعبر عن حاجة حقيقية

بغرض تحقيق هدف معين وليس مجرد نزوة عاطفية عابرة واستجابة ارتجالية لظروف واقع معين، بل على العكس ينبغي أن تكون مسوغات التفاعل صادقة وصادرة عن مرحلة تطور في الوعي والثقافة والنفسية والنضج؛ لأن المتفاعل لا يحس ولا يشعر بقيمة التفاعل الإيجابي المبدع إلا إذا كان ذلك التفاعل مسوغا وصادرا عن توجيه يقتضيه التطور العام للمجتمع المتفاعل وتقتضيه ضرورات تطور هذا المجتمع وضرورات تطور المجتمع الإنساني. وللأسف فشلت محاولات كثيرة تنادي وتدعو إلى التفاعل والحوار مع الغرب ومع قوى العولمة؛ لأنها لم تكن تجد المسوغ النفسي والثقافي والاجتماعي والسند الواقعي الملموس في الوعي وفي حركية المجتمع وفي مرحلة تطوره. وعلى هذا الأساس ينبغي أن يتعلم هذا المتفاعل مسوغات التفاعل ومعقوليته.

5- أن يعي المتفاعل أن الحضارات والثقافات والمجتمعات عندما تتفاعل فإنما هي تتفاعل على وفق قوانين وسنن وأنساق يكون لها سند في الرؤية الكونية لهذا المتفاعل وفي تشكيله الثقافي وفي خبرته التاريخية. ومما لا شك فيه أن موضوع التفاعل المبدع مع الآخر ثقافيا وحضاريا وعلميا له سند قوي في الرؤية الكونية الإسلامية، كما أن له سنداً قوياً في تجربة الحضارة الإسلامية في صلتها العالمية مع العالم القديم. فانضباط المتفاعل مع سنن التفاعل الحضاري المبدع ومع طبائع ذلك التفاعل سيعين كثيرا على تحقيق أكبر قدر ممكن من التفاعل.

6- بالإضافة إلى الشروط السابقة، ينبغي أن نوفر الشروط النفسية الثقافية للتفاعل، وهذه شروط تتعلق بنفسية المتفاعل مع الآخرين في ظل سيادة مفاهيم العولمة المختلفة والمتعارضة والمتغايرة والمتناقضة. فالمتفاعل الذي يفتقر إلى آليات التفاعل، وعقلية التفاعل، ونفسية التفاعل، ومعارف التفاعل، ومسوغات التفاعل، وقدرات التفاعل ومهاراته، وقيم التفاعل وآدابه، وطرائق التفاعل وأساليبه.. فهذا النوع من المتفاعلين سيكون حاضرا في ميادين التفاعل وساحاته ولكن تفاعله لا يكون مبدعا مؤثرا في مسيرة أمته ومجتمعه ولربما يكون لتفاعله عواقب وخيمة على مسيرة وطنه وأمته لأجيال كثيرة.

إن هذه الشروط الضرورية للتفاعل المبدع مع العولمة بحثا عن توجيه إيجابياتها لصالح الأمة خاصة والإنسان عامة، وتفادي سلبياتها سواء على الأمة أو على الآخرين توضح لنا أن التفاعل يحتاج بالضرورة إلى رؤية ومشروع ومنهج ووسائل وأدوات وآليات ومسوغات وتفهم لسننه وقواعده.. ومن هنا يتحدد لنا الشرط الأخطر والأهم في كل هذه الشروط وهو الإنسان الذي يدير عملية التفاعل والذي هو كذلك موضوعها وهدفها. وعندما نتحدث عن الإنسان باعتباره الموضوع والهدف للتفاعل فإننا بالضرورة نتحدث عن شخصيته وثقافته ومنظوره الحضاري ووعيه الإنساني وشبكة علاقاته مع مجتمعه ومع المجتمع الإنساني من حوله. ومن هنا تنطلق فلسفة التفاعل مع العولمة ويتوقف نجاح هذا التفاعل وفاعليته وأصالته على نوعية الإنسان ونوعية الثقافة ونوعية المنظور الحضاري ونوعية الوعي ونوعية شبكة العلاقات القائمة في المجتمع. فإذا كانت النوعية البشرية والثقافية المتوفرة غير مؤهلة للقيام بعمليات التفاعل المطلوب فإن أول عمل ينبغي القيام به هو التفكير في إصلاح الإنسان والثقافة [1].

وعلى هذا الأساس ينبغي للمؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والمالية والقانونية والإدارية والفكرية والتربوية والتعليمية والأسرية والإعلامية والمعلوماتية والتوجيهية والترفيهية أن تقوم بدور حاسم في هذا المجال. وبعبارة أخرى: أن يقوم المجتمع كله بوظيفة المساهمة في بناء الإنسان والثقافة الحاملة لقدرات وقيم التفاعل المبدع والبناء.

---

(1) راجع كل الجهود والأعمال القيمة للأستاذ مالك بن نبي والأستاذ الطيب برغوث.

ثالثا: التأطير المنهجي لمسألة العولمة الحضارية وضرورة السلام الحضاري

بعد مناقشة مسألة العولمة وقضية التفاعل الحضاري وضرورته يتعين إثارة مسألة في غاية الأهمية تتصل بمستقبل العولمة ومستقبل الحضارة الإنسانية ومستقبل الوجود البشري عموما بعد أن وصل الإنسان إلى عمر التفكير العالمي الشمولي. وهذه القضية تتعلق بالسلام الحضاري وأبعاد الثقافة العالمية المطلوبة لتجاوز منطق العولمة التصادمية والمركزية والأيديولوجية، والتوجه نحو العالمية الحضارية الإنسانية. إن الذي يتأمل جيدا منطق التاريخ في عصر العولمة ومنطق الأحداث ومساراتها الكبرى سيلاحظ أن هناك توجها نحو نوع جديد من الاتصال الإنساني. فصحيح أن العولمة قد أفرزت تناقضات ومشكلات وحوادث ووقائع ضخمة في ظروفنا الحالية. وصحيح أن حوادث جساما وظواهر عظاما قد ظهرت في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين وأدت بالعلاقات الإنسانية إلى التأزم، وأسهمت في كثرة الصراعات والحروب وخرق القانون الدولي وطبائع الاجتماع الإنساني كما كانت معهودة إلى عهد قريب. إن كل ما نشهده من فوضى واختلال في العلاقات والصدامات بين الأفراد والمجتمعات، وما نلاحظه من حوادث في مختلف بقاع العالم إنما هو تعبير عن تحولات عميقة وضخمة في الوعي والممارسات البشرية على مختلف الأصعدة والمجالات.

وليس من شك عندي أن هذه الحوادث لها دلالاتها التاريخية والحضارية والمستقبلية؛ فحوادث مثل حوادث الشرق الأوسط الحالية، وحادثة الحادي عشر من سبتمبر، وما أعقبها من تغيرات في الخريطة الجيو - سياسية والجيو - حضارية للمجتمع الدولي، وقضايا الحروب الإقليمية ومسائل البيئة والصحة والتربية والتعليم والفقر والأمراض الفاتكة وغيرها. إن هذه الأمور تعبر عن تحولات جوهرية وجذرية في خرائط الوعي وبنى التفكير وأنماط السلوك

وأساليب الحياة وطرائق الاتصال الإنساني، وكأن هذه الحوادث كانت قدرا ضروريا - غير محتوم - حتى تدرك الحضارة الإنسانية وقواها الفاعلة أن طريق الصدام والحروب والقهر والظلم والاستعباد والهيمنة والعولمة الأيديولوجية ليس هو الطريق الصحيح والمناسب للبناء الحضاري في عصر العالمية وعصر العولمة. وإنما ينبغي أن تفكر البشرية مجتمعة في طريق آخر قد يكون هو طريق السلام الحضاري والمساهمة في بناء الثقافة العالمية الكبرى المتنوعة في مشاربها ومختلفة في رؤاها ومنازعها، والغنية في مصادرها والمتعايشة المتحاورة والمتفاعلة من أجل سلامة الإنسانية وحضارتها.

إن الحقيقة الماثلة أمامنا اليوم هي أن التاريخ يزحف نحو مستقر معين. والإنسان بإرادته ووعيه يستطيع أن يوجهه نحو المستقر الآمن السالم حيث يتذوق المغزى الكوني للسلم أو السلام الحضاري. ذلك القانون الصارم الذي ينغلق به منطق التاريخ من حين لآخر، مشعرا الإنسانية بالمصير المشترك المخبوء في عالم الغيب المقبل. كما أن الإنسان يستطيع أن يوجهه نحو المستقر اللا مستقر؛ حيث تتحطم وتتكفئ فكرة الإنسان والزمان والمكان، ويتحول الوعي والعلم إلى مجرد طاقات مادية جبارة لا هَمَّ لها إلا التطور المادي ولو على حساب الإنسان وإنسانيته. وهكذا تضيع قيمة الدين والخلق والجمال في غياهب الظلم الحضاري العالمي.

فلو تساءلنا مثلا: هل هناك معنى للحديث عن السلم أو السلام الحضاري في لحظة تاريخية توصلت فيها بعض المجتمعات الإنسانية المتقدمة إلى بناء علوم ووضع مناهج متقنة في فنون سفك الدماء والإفساد في الأرض؟ وهل هناك مغزى للكلام عن السلم أو السلام الحضاري في واقع قسمت فيه الإنسانية إلى محاور الأقوياء ومحاور المستضعفين؟

وهل هناك قيمة لحوار حول السلم أو السلام الحضاري في الوقت الذي يقهر فيه الإنسان ويقتل ويذبح، ليس فقط من قبل أعدائه ولكن

أولا من قبل أهله وإخوانه وبني جلدته في كثير من بلاد العالم؟ هل هناك بغية للكلام عن السلم والسلام الحضاري في مرحلة تاريخية أصبح فيها السلاح عالمي المقدرة وكلي التأثير؟ هل هناك بد من الحديث عن السلم والسلام والحرية والعدالة والإرادة تسلب في المستوى العالمي والإنساني وفي كثير من الأماكن؟ هل يفيد الكلام أو التنظير عن السلام الحضاري في عصر أصبح فيه الذائد عن أرضه ووطنه وبيته وماله وعرضه وقيمه إرهابيا ولصا ومجرما؟

والسؤال المحوري هو:

كيف نحقق السلام الحضاري في واقعنا الخاص وفي الواقع الذي يحوطنا في عصر العولمة بكل أنواعها؟ وهنا يبدأ موضوعنا بالبحث في تعريف مفهوم السلم الحضاري ومحاولة ربطه ببناء ثقافة عالمية للشهود الحضاري الاستخلافي الذي تحمله الأمة الوسط مشروعاً للإنسانية جمعاء.

رابعا: مفهوم السلم أو السلام الحضاري وضرورته لبناء ثقافة التعايش العالمي

ما مفهوم السلم أو السلام الحضاري؟ وما دوره في بناء ثقافة عالمية شهودية حضارية في عصر العولمة؟

بالرجوع إلى كتب اللغة والتفسير والفقه عن معنى كلمة السلم أو السلام تتشكل قائمة من المدلولات وهي: السلم والسلام والإسلام: أن يبرأ الإنسان من الآفات الظاهرة والباطنة، العافية، النقص من العيب، الصلح، الإلقاء، الإخلاص، الإقرار بالعبودية، الخير، الثناء الحسن، السلامة من الشر، التحية الطيبة. دار السلام: هي الجنة هذه المعاني وغيرها تبين القيمة النظرية للمدلول العربي والإسلامي لمفهوم السلم والسلام وما يصدر عنهما من مفاهيم أخرى. فلو أننا أخذنا هذه المعاني وعرضناها على عالم اجتماعي أو عالم سياسي

وبصورة أعم على عالم الواقع الإنساني، وقلنا له اعرض هذه الدلالات على الواقع وتبين مدى تحققها من عدمه، فيجيب حتما: عثرت على انتشار كبير للآفات الظاهرة والباطنة عند قطاع كبير من البشر، ووجدت العافية تكاد تنعدم من كثير من النفوس، وحصرت العيوب فوجدتها لا تعد ولا تحصى، ثم فحصت قضية الصلح فوجدتها تتعثر في كثير من الأماكن، وفي كثير من قطاعات الحياة. وفتشت عن الخير فوجدته على قلته يتناقص في كثير من الأماكن. وأما الثناء الحسن فيكاد يكون مشوبا بالهوى والرياء عند الكثيرين إلا من رحم الله سبحانه وتعالى. وأما السلامة من الشر فقد وجدت الشيطان حريصا جدا عليها. وأما التحية الطيبة فإن مفعولها في كثير من الأوساط لا يكاد يتعدى الحناجر.

ولكني سأعتبر هذه النتيجة صحيحة - إلى حد ما - استنادا إلى بعض الوقائع والمشاهدات اليومية التي نراها جميعا في الواقع الاجتماعي وخاصة الواقع السياسي والاجتماعي والفكري والاقتصادي وبشكل واضح في الكثير من دول العالم.

ولكن ينبغي أن نسجل ملاحظة أساسية عن تقرير عالم الواقع السابق. إن المدلول الذي حمله لنا للسلم والسلام يبدو أنه لم ير أهمية في تنبيهنا - لسبب هو أدرى به - إلى أن معظم المعاني السابقة التي قدمت للسلم والسلام تكاد تكون كلها ذات بعد نفسي فردي خاصة بالإنسان في شؤونه الذاتية أو فيما يتصل بوضعه كفرد.

فما عدا كلمة الصلح، إذا أخذناها بالمعنى الفقهي أو بالمعنى السياسي القانوني المعاصر، والتي تسجل لنا بعض معاني الاتصال بالآخرين. فإن كلمات: الخير والثناء الحسن والتحية قد يكون لها مدلول جماعي ما، ولكن نطاقه يرتد دوما إلى محور الخاص، إلى الفرد. وهكذا لا نجد في القائمة السابقة من المعاني تركيزا قويا على المعنى الاجتماعي والحضاري للسلم والسلام.

وقبل أن نمضي في التحليل، ينبغي أن نشير إلى المقياس الأول الذي يجب اتخاذه ميزانا في سبيل استخراج مفهوم السلم أو السلام الحضاري وهو: أن أي معنى للسلم أو السلام، لا يدخل الآخر (فردا أو جماعة أو أمة أو حضارة) بكله ووعيه وثقافته وتاريخه وحضارته وكينونته ووجوده وسيادته وعدالته وحريته وكرامته وآماله وآلامه في الموضوع، فهو ضرب من الكلام السلبي الذي سبقت الإشارة إليه.

فالعنصر الأول، إذن، في تعريف السلم والسلام هو إدراج معادلة الآخر الشخصية والثقافية في التعريف، وإلا ظل التعريف قاصراً في بعض وجوهه. والذي يدلنا على أهمية هذا الاعتبار الاجتماعي هو الكلمات السابقة نفسها، التي لم يقدمها عالم الواقع إلا بصورة كلمات فردية مفصولة عن سياق معين. والآن ينبغي النظر إلى نفس المفردات السابقة في سياق معين أي متصلة بمفاهيم أخرى. ولا يوجد سياق مناسب وخصب أحسن من السياق القرآني الذي يمدنا فعلا بالمادة الأساسية التي نحتاج إليها في التعريف. فلنعد مرة أخرى إلى التعريف السابق. ولكن في السياق القرآني.

يقول الحق تبارك وتعالى في كتابه العزيز:

1 - ﴿ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا ۞ فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ۞ وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ

وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٨٩﴾ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم
مِّيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا
قَوْمَهُمْ ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ ۚ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ
فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ
سَبِيلًا ﴿٩٠﴾ سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ
كُلَّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا ۚ فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا
إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ۚ
وَأُولَٰئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا ﴿٩١﴾ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ
أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ
مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ
عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ
بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ
مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ
وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ
جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا

عَظِيمًا ۝ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ۝ ﴾ (النساء: 88 – 94).

الملاحظة الأساسية هنا هي أن كلمة إلقاء السلام أصبحت في السياق القرآني مفهوما عميقا جدا ذا دلالة اجتماعية لا تقوم إذا نحن نفينا الآخر من المعادلة. فهي بالضرورة المنطقية تشتمل على أطراف؛ أي إن الآخر أصبح موجودا ضمن دائرة الأنا التي تريد أن تبلغ أمر الله وتؤدي دعوته في الحياة من أجل الشهود الحضاري الاستخلافي وليس العرض الدنيوي الزائل.

ولكن هذه الآيات وسياقها لم تكتف فقط بإعطاء المعنى الاجتماعي للسلم والسلام، ولكن تزودنا بمعانٍ تمثل أبعاداً قيمة في موضوع السلم وتعريفه. فقدمت لنا الآيات: معاني أخرى مثل: الميثاق والأمان والتبين. وفي الحقيقة تعريف السلم أو السلام ينبغي أولا وقبل كل شيء أن يكون في نطاق الميثاق، ولكن لكي يكون هذا الميثاق نافعا وناجحا لابد وأن يحكم بمعنيين آخرين هما: أولا: الأمان؛ فالميثاق الذي لا يحقق معنى الأمان في حياة الفرد والجماعة ميثاق فاشل، ويدخل في نطاق الكلام الذي سبقت الإشارة إليه ويمثله المتكلمون المنقطعون عن الواقع. وثانيا: التبين. والتبين في هذا السياق يتعلق بالذات وبالنفس وبالنية وبالإخلاص. فتبينوا أي تحققوا وترقبوا وتأكدوا من صدق توجهكم. فكل ميثاق لا يدخل في نطاق

﴿ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾ أي في نطاق الصدق والإخلاص والتوجه الصالح والاستقامة عليه فهو فاشل وفاسد.

إلى هنا يمكن القول: إن السلم أو السلام الحضاري ميثاق حضاري للمجتمع الإنساني، بشرط أن نأخذ كلمة ميثاق بالمعنى السابق وعبارة المجتمع الإنساني يتحقق فيها معنى الآخر في أكمل صوره.

فإذا انتقلنا إلى مجموعة الآيات الآتية فماذا نجد؟

2 - ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ۝ فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ ﴾ (آل عمران: 18 – 20).

في هذه الآيات يتفجر معنى جديد للسلم والسلام والإسلام؛ فبعد أن يكون السلم والسلام ميثاقاً يتوجه بصورة عامة للمجتمع الإنساني ويتشكل في الإطار الأرضي ويخلد إلى قضايا الوجود الزمني للإنسان، يأتي البعد الثاني الذي يفتح قناة الاتصال بين المجتمع الإنساني مشكلا في ذات هذا المجتمع ومرتدا إليه فقط. وكأنه منتوج بشري أرضي فقط. فحين يفقد السلم، باعتباره ميثاقا للتجمع الإنساني، بُعْدَ السماء يرتكس وينحصر ويضيق أفقه، وتضعف همته، وتضمحل إرادته، وتعجز طاقته عن الاستمرار فتجد عقوداً ومواثيق للسلام والسلم الأرضي في العالم تنتكس واحدة تلو الأخرى لتحل الحرب

محل السلام، والصراع محل الأمان، والهوى محل الإيمان، والاستكبار محل التكريم، والتدمير محل التسخير والفناء محل البقاء... ولنا في حوادث الحربين العالميتين خير دليل على ذلك، ولنا عبرة في البوسنة والهرسك وفلسطين وأفغانستان والعراق وكذلك في الظلم الذي مورس على شعب عربي بأكمله هو شعب الكويت العربي المسلم... إلخ.

وبالعودة إلى التعريف السابق، نضيف إليه ما تحصل من التحليل الحالي لنصل إلى أن السلم الحضاري هو: ميثاق حضاري للمجتمع الإنساني يُهْتَدَى فيه بمنهج الحق. ومن هنا يمكن القول إنّ المقياس الثاني في تعريف السلم الحضاري هو: أن السلم والسلام الحضاري الذي يفتقد بُعْدَ السماء ويغفل عن منهج الهداية الربانية التي تفتح آفاقا واسعة رحبة للإنسان والحياة، فإنه ناقص بشكل من الأشكال ولا يؤدي إلى المعنى الحضاري المقصود من السلم الذي يستطيع تحقيق الشهود الحضاري للأمة وللبشرية جميعا.

وإذا نحن تركنا ما توصلنا إليه إلى حين، وانتقلنا إلى الآية الآتية:

3 - ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾ (آل عمران: 83).

نلاحظ أنها تدفعنا بقوة لنستكشف شيئا جديدا. إنها تفجر لنا معنى عميقا للسلم والسلام؛ وذلك حين تربطه بالوجود الكوني كله فيتحول السلم والسلام والإسلام إلى مسألة تكوينية فطرية تتضمنها غريزة وطبيعة المخلوقات والكائنات الإلهية. فقد خلق الله وفطر الأشياء على قانون السلم والسلام والإسلام. وكأن هذه القيم مغروسة في طبيعة الوجود من الخلق الأول، وكل حيدة عنه أو ميل عن سبيله سيؤدي إلى نتائج خطيرة في حياة الناس وحضارتهم كما نلاحظه اليوم في كثير من الأماكن. وهنا يمكن وضع المقياس الثالث في تعريف السلم بالمعنى الحضاري الشهودي وهو أن تغافل الناس عن القانون

الكوني الذي يقول إن: السلم والسلام والإسلام قيم كونية مفطورة في طبيعة الأشياء والأشخاص منذ الأزل، وكل ارتكاس أو تصادم مع هذا القانون الكوني سيحطم الحضارات والنفسيات والثقافات مهما تعاظمت وتطورت ودامت. فكل تغافل عن هذه الحقيقة سيفسد حياة الخلق ويسمح بانتشار قيم سفك الدماء واختفاء معاني الأمان والسلام.

ومن هنا يمكن القول إنَّ السلم أو السلام الحضاري هو:

ميثاق حضاري للمجتمع الإنساني يهتدي فيه الناس بمنهج الحق ويتناغمون في حركتهم مع القانون الكوني.

ولو انتقلنا في السياق نفسه إلى الآيات اللاحقة، فإننا سنكتشف بعض الأبعاد الأخرى لمعنى السلم الحضاري.

يقول الله سبحانه وتعالى:

4 – ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلۡخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتۡهُ ٱلۡعِزَّةُ بِٱلۡإِثۡمِۚ فَحَسۡبُهُۥ جَهَنَّمُۖ وَلَبِئۡسَ ٱلۡمِهَادُ ﴿٢٠٦﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ ﴿٢٠٧﴾ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ﴿٢٠٨﴾ ﴾

(البقرة: 205 – 208).

ويقول الله سبحانه وتعالى:

5 - ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾ (المائدة: 32).

ففي مجموعة الآيات الأولى (رقم: 4) يرتبط معنى السلم بقضايا أرضية اجتماعية بشرية هي: الإفساد في الأرض وإهلاك الحرث والنسل. وكأن السلم يأتي في هذا المقام علاجا حاسما لهذه الأمراض النفسية والاجتماعية. وفي مجموعة الآيات الثانية (رقم: ٥) يرتبط مفهوم السلم بقتل النفس والفساد في الأرض. ويأتي السلم وكأنه حياة وإحياء للنفوس والأرض. ومن هنا نستطيع أن نضع المقياس الرابع في تعريف السلم الحضاري وهو: أن السلم الحضاري يهدف إلى المحافظة على الأرض والحرث والنسل والنفس ويبث في الأشياء والأشخاص والمعارف الحياة والاستقامة.

وهكذا يتحصل لدينا في النتيجة تعريف مركب للسلم الحضاري هو أنه: ميثاق حضاري للمجتمع الإنساني يهتدي فيه الناس بمنهج الحق ويتناغمون في حركتهم الاجتماعية مع القانون الكوني من أجل المحافظة على الكون والعمران والنسل والنفس وتحقيق الشهود الحضاري الاستخلافي الشامل للبشرية.

ومن هذا المنطلق يمكن القول إنَّ كل محاولات السلام التي تقام اليوم في العالم ولا تستند إلى هذا المعنى الروحي والإنساني والحضاري والشهودي والاستخلافي مآلها الفشل مهما أوتيت من بريق إعلامي أو زيف سياسي.

خامسا: السلام الحضاري وضرورة بناء الثقافة العالمية الإنسانية

بعد هذا التعريف العام لمعنى السلام الحضاري يثور أمامنا تساؤل أساسي وهو متعلق بالوظيفة التي يمكن للسلم أن يؤديها في حياتنا. وكيف أن السلام الحضاري هو المدخل الضروري والأساسي لبناء وعي جديد من أجل ثقافة عالمية معاصرة تعنى بمعالجة القضايا الخاصة بالحضارة الإنسانية وتحاول الانتصار لقضايا الناس العادلة.

ومن هذا المنطلق فإن الإسلام ينبغي أن يؤدي دورا رياديا فاعلا في بناء الثقافة العالمية التي ترسخ فيها قيم المساواة والعدالة والحرية والتكريم والتسامح والأخوة والعمل على حماية الناس من ظلم المستكبرين. ومن هنا ينبغي القول إن المطلوب منا، نحن المسلمين، أن ندرك مسألة مهمة جدا في سياق رسالتنا السلمية في العالم، وهي أنه لأول مرة في تاريخ الحضارة يقف الإنسان بين يدي سؤال التاريخ الحاسم، الذي يضع أمامه قضية الحضارة الإنسانية وأزمتها العالمية في كفة وقضية الإسلام ورسالتها العالمية في كفة أخرى. فهل يرتفع الإنسان المسلم إلى مستوى عالمية الإسلام ومستوى عالمية الأزمة الإنسانية ويمارس شهوده الحضاري الاستخلافي في عصر العولمة والعالمية؟

هذا سؤال حاسم ينبغي للإنسان المسلم أن يفكر فيه مليا بطريقة المفكر الواعي الذي يقدر على رسم دربه في ظلمة الواقع الحضاري المتأزم. والإنسان المسلم يواجه على المستوى الحضاري تحديين أساسيين في وجوده؛ تحدي إمكانية ارتقائه وارتفاعه إلى مستوى الإسلام وعالمية رسالته وخطابه، وتحدي إمكانية وعيه بأزمة العالم والحضارة والبشرية المعاصرة ومحاولة مواجهتها وعلاجها. والإنسان المسلم يواجه سؤال عالمية الإسلام ومعناها الحقيقي الذي يتضمنه الوحي في نصوصه وتتشهد له حركة الكون في قوانينها وتجسدها

حركة التاريخ في سُننها. وصحيح أن الوحي المنزل قد أعلن عالمية الإسلام، ولكن هل يكفي للإنسان المسلم أن يردد النصوص الخاصة بعالمية الإسلام ويستعرضها في كل مناسبة، أم أنه بحاجة إلى تعمقها واستكشاف مغزاها ومعناها الحضاري التاريخي وتحقيقها على مستوى الشهود الحضاري الواقعي؟

وأول من ينبغي أن يدرك معنى عالمية الإسلام ومدى خطورتها وأبعادها الحضارية والتاريخية هو الإنسان المسلم المتطلع إلى حمل ثقل عالمية الرسالة الخاتمة وإدراك مغازيها ودلالاتها الأساسية على مستوى الشهود الحضاري لأمته الوسط. وعندما يدرك هذا المغزى الحضاري الكوني لعالمية الإسلام وخطابه يومها يدرك حقيقة الدين وطبيعة الإسلام ونوعية المسؤولية والرسالة والأمانة الموكلة إليه ولأمته الوسط. وسيرى كيف يخاطب الإسلام العالمي الفطرة ويصنع التاريخ ويستثمر الكون من أجل السمو في التسخير الكوني والعمراني والأخلاقي والسلوكي. والإنسان، وهو يتفاعل مع الدلالات الحضارية لعالمية الإسلام - التي لم تكتشف ولم يعر لها بعد الاهتمام اللائق بها بين الطليعة الواعية بوصفها مشروعا للشهود الحضاري في عصر العولمة والعالمية - يستطيع أن يفهم الكون والإنسان ويدرك صيرورة التاريخ والحضارة، ويومها يدرك حقيقة الإسلام الذي يفتح بعالميته عصر الرحمة الحضارية والأمن الحضاري والسلام الحضاري والاستقرار والعمران الحضاري. ولكن الإنسان الذي يحمل اليوم راية الإسلام في معناها ومستواها العالمي لا يستطيع أن يبلغ هذه العالمية وينجزها في التاريخ إذا هو بقي منعزلا عن تيار الأزمة العالمية الخانقة، وبقي بعيدا عن استيعاب دينامية العولمة ومداخل الشهود الحضاري المناسبة.

والتحدي الآخر الذي يواجه الإنسان المسلم هو تحدي ارتفاعه وارتقاء وعيه وقدراته إلى مستوى فهم وإدراك نوعية وطبيعة الأزمة العالمية التي تمر بها البشرية والحضارة المعاصرة. ولكن هذا الفهم لا ينبغي أن يكون شفويا أو ارتجاليا ولكن فهما علميا تعرف به القوانين

والسنن المتحكمة في هذه الأزمة في جذورها التاريخية الأصيلة. والحضارة اليوم، وبفضل قوة وعيها التقني والتكنولوجي والصناعي والعسكري والإداري والاقتصادي والعلمي والتربوي، تطوي صفحات التاريخ بسرعة مذهلة، وتضع على طريق الإنسانية أخطر المشكلات الكبرى التي قد تودي بمصير ملايين المسلمين والبشر الذين يعيشون اليوم على هامش التاريخ، والذين يدفعون الجزية التاريخية للأزمة الخطيرة التي تعانيها الحضارة الإنسانية.

سادسا: مفهوم الثقافة العالمية ودور السلام الحضاري في بنائها

ماذا يعني الكلام السابق بالنسبة إلى دور السلام الحضاري في بناء ثقافة عالمية؟ إن معناه الأساسي هو أن البشرية تعيش اليوم عصر الحضارة العالمية، عصر الثقافة العالمية. وبعبارات مالك بن نبي رحمه الله: «لقد دخلت الإنسانية في عهد العالمية... إن عهد العالمية قد حان» [2]. ومعنى هذا أن الإنسانية بحاجة اليوم إلى تطوير فقه أو وعي ثقافي عالمي جديد يتيح لها فرصة التجمع والتفاعل والتشارك بدون مصائب كبرى تودي بمصير الحضارة والجنس البشري. لقد أصبح من أولويات السياسات الحضارية العادلة أن تضع المخططات والبرامج اللازمة لبناء فقه عالمي للثقافة العالمية والخطاب العالمي المشترك الذي يحقق غايات الحياة الأساسية. وقبل أن نمضي بعيدا في التحليل ينبغي أن نحدد ولو تعريفا أوليا لمفهوم الثقافة العالمية، ثم نحاول بيان دور السلام الحضاري في بناء هذه الثقافة، وكيف يمكن للإسلام أن يسهم في ذلك.

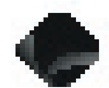
إن الثقافة العالمية لا تعني مطلقا إعادة دمج وصهر كل الثقافات الإنسانية المعاصرة في ثقافة واحدة أو صبغها بلون واحد هو لون

---

(2) بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، ص 213.

الثقافة المهيمنة أو الثقافة البيضاء أو السوداء أو الصفراء، وليس مفهوم الثقافة العالمية إرغام الناس على ترك قيم ثقافتهم أو بعضها وتبديلها بقيم ثقافات أخرى. وليس مفهوم الثقافة العالمية أن تترك المجتمعات ثقافاتها وتعوضها بثقافة جديدة ستنشأ أو ناشئة، ولكن الثقافة العالمية هي نوع من الوعي أو الميثاق الذي تتفق فيه المجتمعات الإنسانية كلها على صيغة للتعايش والحوار والتنوع والتكامل على وفق قواعد وأسس تسهم في وضعها كل المجتمعات مع المحافظة على الرؤى الكونية والقيم الثقافية لهذه المجتمعات ومحاولة إيجاد القواسم المشتركة التي تسمح لها بالعمل على إنقاذ الحضارة الإنسانية والجنس البشري من الفساد والظلم والاستكبار. وعلى هذا الأساس فالثقافة العالمية لا يمكن أن تفهم وتحدد إلا بإدراكنا التام أن تعريفها وتحديدها لا يمكن أن يكون على أساس جغرافي أو لغوي أو جنسي أو عرقي ولكن على أساس إنساني أخلاقي مشترك، واعتباراً لمؤهلات مختلف المجتمعات والثقافات للإسهام في بناء هذه الثقافة بوصفها ميثاقاً للتجمع الإنساني المتنوع. والثقافة العالمية لا يمكن أن تتشكل، كوعي وميثاق وصياغة اتفاق إنساني، إذا لم يعط الحق لكل مجتمع إنساني وثقافة بشرية قائمة لتسهم في صياغة هذا التعاقد الثقافي الإنساني العالمي وتنفيذه. ومن هنا فالثقافة العالمية هي نوع من الوعي الأخلاقي الجماعي بضرورة التعايش والحوار والتلاقي والاتصال والتكامل بين الثقافات المختلفة والمتنوعة من أجل خدمة القضايا الحضارية الإنسانية الكبرى. وهي ميثاق أخلاقي للتجمع الإنساني تتحدد به مواقع وأدوار الثقافات الإنسانية المختلفة تجاه واجباتها الحضارية الإنسانية. وهي ميثاق الحوار والاتصال المفتوح بين الشعوب والأمم والمجتمعات. وهي الوعي الذي يفتح الحوار مع التاريخ كله والحاضر كله والمستقبل كله والثقافات كلها والإنسان كله والتراث كله بدون استثناء ولا تهميش ولا استعمار ولا استعباد ولا مصادرة لحقوق هذه الثقافة أو تلك.

فإذا كان هذا هو شأن الثقافة العالمية، فما هو الطريق المناسب لبناء هذه الثقافة العالمية المطلوبة والمفروضة في الوقت نفسه؟



يقترح مالك بن نبي فكرة مهمة في هذا السياق. فيقول: «غير أن مهمة الإنسانية اليوم خاضعة في عمومها لقضية السلام، التي تفرض نفسها مقدما على كل مشروع اجتماعي روحي في العالم الراهن، فمشكلة السلام أصبحت هي النقطة التي تلتقي عندها خيوط التاريخ جميعا. والثقافة الحضارية ينبغي أن تعطي لفكرة السلام شخصيتها الحقيقية، بأن تضعها الآن تحت ضمان المبادئ. إن بناء عقلية عالمية جديدة لا يصح أن يتصور من الزاويتين الاقتصادية والسياسية، بل من سائر الزوايا مقدمين في علاجنا العنصر النفسي. إن تكامل النوع الإنساني وسلامه قد أصبحا أهم ما يهم نفسية القرن العشرين واجتماعه إلى حد ما» [3].

في الحقيقة تقحمنا هذه العبارات في عمق المشكلة التي نحن بصددها. ولهذا ينبغي الإشارة إلى مسألتين مهمتين: الأولى هي أننا ينبغي أن نحافظ على المفهوم الأساسي الذي أوردناه في البداية لمعنى السلام الحضاري، مخافة أن تطغى عليه المفاهيم السلمية التي ابتلعت مؤتمر «باندونغ» وصيرته حربا باردة، وحتى لا تزيف الحقائق الحضارية. والثانية هي أن السلام الحضاري هو الضمانة الأساسية لبناء الثقافة العالمية المفتوحة والمتفاعلة بدل الثقافة المركزية المتسلطة. وهنا نعود إلى التعريف الأول للسلام لنرى شروط بناء الثقافة العالمية. إن الدور الأول الذي ينبغي أن يؤديه مفهوم السلام الحضاري في الواقع الراهن هو أن يساهم في بناء وعي أو فقه إنساني قد يسمى فقه السلام الحضاري أو وعي السلام الحضاري أو ثقافة السلام الحضاري. وهو محاولة لبلورة هذه الرؤية ونشرها في الأوساط البشرية المتنوعة في شكل كتابات وإعلام وتيارات جديدة وفي صورة مؤسسات وجمعيات شبيهة بمؤسسات رعاية السلام الحضاري التي بدأت تتكاثر في وقتنا وينبغي للمسلمين أن يساهموا فيها بقوة لكي تتحول إلى تيار ووعي ثقافي عام يغطي جميع طبقات

---

(3) مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، ص 52.

المجتمع الإنساني ويتحول إلى ثقافة يومية. وقد يكون في صورة بحوث أو دراسات أو برامج إذاعية أو مؤتمرات دولية. وبهذا الأمر يترك للمنفذين أو لأصحاب القرارات، أو قد يكون في صورة مشاريع تربوية وتوجيهية.

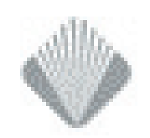
وبعبارة أخرى، لكي يدخل هذا التعريف في المجال التطبيقي والتنفيذي، ولكي يأخذ معناه الشامل، ينبغي أن يشارك في هذا الأمر كل قادر عاقل. وهنا يأتي دور رجل السياسة ورجل المجتمع وعالم الدين ورجل الشارع؛ ذلك الدور الكبير في تحويل هذا المفهوم إلى قانون أو إلى تشريع أو إلى سلوك يتحقق به المعنى الموضوعي الزمني للسلام الحضاري. وقد يتخذ هذا الأمر مخطط مشروع زمني يجالد الناس في الواقع من أجل تحقيقه، فمثلا يستطيع رجل السياسة أن يقول إنَّ السلام الحضاري بحاجة إلى مؤتمر دولي أو إلى لقاء جماعي لمناقشة قضايا الفساد في الأرض وقضايا التعاون الإنساني بشرط أن تتوفر النية الصادقة والمخططات المنظمة. وقد يقول رجل الفكر والثقافة إن السلام الحضاري ضرورةٍ أساسية لاستمرار الحياة الإنسانية فيقترح، مثلا، لقاء ثقافياً عالمياً بين العلماء والمثقفين لمناقشة قضايا الإنسانية والحوار الثقافي والعلوم والمعارف.

وقد يقول عالم الدين إن السلام الحضاري لا يتحقق إلا بالعودة إلى منهج الحق وإلى حوار الأديان وإلى تنقية وتصفية النفوس والقلوب من الأمراض. وقد يقول رجل الاقتصاد إن السلام الحضاري أمر أساسي دونه لا يتحقق الاستقرار والنمو الاقتصادي في كثير من بلدان العالم، ولهذا فقد يقترح هيئة اقتصادية دولية مستقلة بعيدة عن الضغوط الأيديولوجية والغايات الاستعمارية لكي تقوم بتنمية اقتصاديات الدول الفقيرة والنامية، وبهذا يحدث حركة تفاعلية بين الأغنياء والفقراء دون أمراض نفسية وتوسعية. وهذا مع كل الفئات فالطبيب وعالم البيئة وإنسان الشارع والمرأة والشباب سيدلون بآرائهم في الموضوع وسيسهمون، كل حسب طاقته وقدرته، لتحقيق معنى السلام الحضاري في الواقع.

أما الدور الثاني للسلام الحضاري في بناء ثقافة عالمية هو أن يحافظ على منجزات الحضارة البشرية وتراثها، ويقوي القيم الأخلاقية والعملية في تركيبها ونظامها الذاتي؛ وذلك عن طريق تعليم كل فرد أن يؤدي مسؤوليات في هذه المحافظة، انطلاقا من العمل اليومي البسيط إلى عمل البيت والشارع والمجتمع والدولة والأمة والعالم. فلو أن كل فرد أو مجموعة أسهمت بساعة من وقتها في بذر فكرة المحافظة على الحضارة ونقاوتها وصفائها لأدت الساعة إلى إيجاد بلايين السواعد التي ستصنع ملحمة السلم الحضاري في القرن الواحد والعشرين، أما إذا بقيت العقلية الإنسانية تتعامل مع قضايا الحضارة بالشكل الراهن، فإن السلم الحضاري سيتحول، لا محالة، إلى ما يمكن تسميته بالسم الحضاري. وأما الدور الثالث للسلم الحضاري فهو المحافظة على مقاصد الشريعة في الخلق، وبعبارة أخرى المحافظة على الكون والحرث والنسل والنفس والمال والعقل بمفهومها الإنساني العالمي لا الإسلامي المتصل بالثقافة الإسلامية المحلية فقط.

وفي هذاالمقام يقول مالك بن نبي: «فالمثقف المسلم نفسه ملزم بأن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرحبة، حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي» (4). ولهذا فعلينا أن نجدد وعينا وفكرنا وسلوكنا؛ لأنه المدخل الأساسي لتحقيق السلام الحضاري. وإذا لم نجدد وضعنا الحضاري فإننا سنبقى في حالة الشتات والغثاء التي تلفنا لف الميت في أكفانه.

إن تحقيق العولمة الحضارية الإنسانية سيبدأ فعلا بنشر ثقافة السلام الحضاري بين الأمم والشعوب، ولكن هذا السلام لا يعني مطلقا السكوت عن الظلم والفساد والفوضى والقهر وغيرها من الأعمال التي تقف عائقا أمام تطور البشرية باتجاه بناء مجتمع السلام الحضاري الذي تنمو فيه قيم الثقافة العالمية.



الفصل الرابع

أهمية التجديد الثقافي والتربوي في بناء إنسان الشهود الحضاري

مدخل

حينما يدور الحديث عن الأمة الوسط والشهود الحضاري بالمعنى السابق، فإن مسألتي الثقافة والتربية تصبحان من أهم المداخل التي ستعين الأمة على إخراج إنسان الشهود الحضاري في مختلف المجالات السياسية والفكرية والعلمية والتقنية والاجتماعية والشعبية التي تمثل حقيقة الأمر الوسط، وتقدر على تجسيد مشروع الشهود الحضاري واقعيا. والأمة الإسلامية لا تستطيع أن تبرز حقيقة وسطيتها إلا من خلال الشهود الحضاري، وهذا الشهود الحضاري لا يمكن أن يتحقق إلا بإخراج الإنسان الشاهد حضاريا. ومن هنا فالأمة بحاجة إلى تخريج الإنسان الشاهد حضاريا والحامل لرسالة الأمة الوسط. وبالتالي فإن شهود الأمة الوسط الحضاري له صلة وثيقة ببناء هذا الإنسان الشاهد والمجتمع الشاهد والثقافة الشاهدة والحضارة الشاهدة، حضاريا وعالميا.

إن موضوع تشكيل الإنسان الشاهد حضارياً والممثل لقيم الأمة الوسط ومشروعها يعتبر من أهم الموضوعات والمداخل التي ينبغي الاهتمام بها عند الحديث عن الشهود الحضاري للأمة الوسط. وإخراج هذه النوعية البشرية الشاهدة حضاريا كان وما يزال من أهم القضايا الكبرى التي ترتبط بحركية المجتمعات والأمم في التاريخ، وبحيوية الحضارات وقدرتها على البذل والعطاء.

وقد فسر كثير من مؤرخي العلم والفكر عامة وجود القيادات البشرية الفاعلة بوصفه من العوامل التي كانت وراء كثير من التحولات والإنجازات الحضارية الكبرى في تاريخ البشرية وحضارتها. وخير دليل على ذلك الصفوة البشرية والقيادات الإنسانية التي أخرجتها الأمة الإسلامية في دورتها الحضارية الأولى للبشرية، والتي أسهمت في بناء حضارة إسلامية رائدة ومتفاعلة حضاريا. ويعزي كثير من فلاسفة الحضارة والاجتماع والعمران الإنساني من أمثال

عبدالرحمن بن خلدون وأرنولد توينبي، وأزولد شبنجلر وغيرهم كثيرا من التطورات الفاعلة لبعض الحضارات إلى وجود القيادة أو النخبة القائدة أو العقول القيادية [1]، أو ما نسميه في هذا الكتاب بإنسان الشهود الحضاري، المرشدة لحركة الوعي والفكر والسياسة المدنية والحضارية.

وحين الحديث عن تخريج القيادات البشرية المطلوبة لتحقيق الشهود الحضاري للأمة الوسط، فإن الأمر لا يهم فقط النخبة السياسية القائدة للمجتمع أو الدولة، ولكن يهم بالدرجة الأولى المتخصصين في العلوم الاجتماعية والإنسانية والسلوكية، والعلوم الأخلاقية والفلسفية، كما يهم الإنسان العادي والشعب كله بصورة مباشرة وغير مباشرة.

وإذا كانت مسألة تخريج القيادات البشرية [2] القادرة على الشهود الحضاري تحتل هذه المكانة المرموقة ضمن اهتمامات المجتمعات والأمم المختلفة، وإذا كانت القيادات البشرية من العوامل الرئيسة في البناء الحضاري والشهود الاجتماعي المنظم والموجه، فإن الحديث عنها في هذا الظرف التاريخي العصيب من تطور الأمة الإسلامية خاصة والإنسانية عامة يعد أمراً ضروريا وأساسيا. وفي هذا الفصل محاولة لبيان ضرورة تخريج إنسان الشهود الحضاري والقيادات [3] البشرية القادرة على الفعل الحضاري المتوازن وبيان كيفية تشكيلها ودور الثقافة والتربية في ذلك.

ولكي نعالج القضية المبسوطة هنا بشكل منهجي لا بد من التركيز على أمور ثلاثة: أولا: مفهوم القيادة الإسلامية وأبعادها الحضارية والاستخلافية والشهودية، وثانيا: عملية تشكيل هذه القيادة الشاهدة الرشيدة ودور الثقافة والتربية في ذلك، وثالثا: مدى تأثير ظروف الواقع الحضاري المعاصر في بناء إنسان الشهود الحضاري.

---

(1) انظر الكتاب المهم لجان كورتوا، لمحات في فن القيادة، ترجمة: الهيثم الأيوبي.

(2) انظر: عبدالحميد مرسي، مفهوم القيادة في إطار العقيدة الإسلامية، دعوة الحق، السنة الخامسة، العدد: 51، (مكة: مكتبة الثقافة، 1986)، ص 103 وما بعدها.

(3) أحمد عبد ربه مبارك بصبوص، فن القيادة في الإسلام، الطبعة الأولى، (الأردن: مكتبة المنار، 1988)، ص 43 وما بعدها.

وتوافقا مع هذه النقاط الثلاث، يمكن أن تثار أسئلة متعددة وإشكالات متنوعة تساعد على تجلية الموضوع، وإزالة بعض اللبس الذي قد يكون علق ببعض جوانبه وقضاياه. ومن بين الأسئلة المهمة التي تحتاج إلى تحليل وإجابة:

كيف نشكل هذا الإنسان الشاهد حضاريا؟ كيف نربي هذه القيادة الشاهدة حضاريا؟ ما هي عناصر التشكيل القيادي لهذه النوعية البشرية المطلوبة لتحقيق الشهود الحضاري للأمة الوسط؟ ما هي البرامج والأساليب والمضامين والمحتويات الفكرية والروحية والمعرفية والمنهجية والتربوية... التي ينبغي أن يتضمنها مشروع التشكيل القيادي؟ ما هو دور الفرد والأسرة والمجتمع والدولة والأمة في تشكيل قياداتها المنشودة؟ ما هو موقع العوامل الثقافية والاجتماعية والنفسية والاقتصادية والسياسية والتربوية والمادية والمعنوية والأخلاقية في تشكيل القيادة المنشودة؟ هذه كذلك جملة أخرى من الأسئلة المهمة في تحليل موضوع إخراج إنسان الشهود الحضاري أو القيادات الإسلامية القادرة على الشهود. ولكن إجابتنا عن هذه الأسئلة تتطلب منا أن نجيب على جملة أخرى من الأسئلة تتعلق بوضعنا الراهن كأمة إسلامية وبوضع العالم من حولنا في هذا القرن الجديد الذي نحن في بدايته:

ما وضع الأمة الحالية؟ ما نوعية وحقيقة الوضع الاقتصادي والتربوي والدعوي والحركي والثقافي والاجتماعي والأخلاقي والعلمي والمعرفي والفكري والحضاري والفقهي والقانوني والأدبي للأمة الإسلامية ومختلف مجتمعاتها؟ ما أسباب الضعف الراهن للأمة وآثاره؟ لماذا تثير الأمة اليوم موضوع تخريج الإنسان القيادي الشاهد حضاريا؟ كيف تستطيع الأمة استرجاع قيادتها الحضارية في عصر العولمة والهيمنة الشاملة؟ كيف تؤثر العوامل التقنية والتكنولوجية والعلمية الحديثة في عمليات تشكيل الأمة القيادية؟ ما أثر المفاهيم الجديدة على الأمة هنا مثل ما بعد الحداثة ومجتمع

المعرفة والمجتمعات الإلكترونية والاقتصاد الإلكتروني والسياسة الشمولية وغيرها من المفاهيم والقوى الفاعلة في عصرنا عالمي التشكيل والوجهة.

قد يرى البعض أن هذه التساؤلات مكررة ولا طائل من بسطها الآن، وقد يرى البعض الآخر أنها تساؤلات نظرية لا فائدة عملية ترجى منها، وقد يتصور آخرون أنه ينبغي علينا أن نتوجه مباشرة إلى معالجة التحديات والتساؤلات الواقعية اليومية للأمة بدلا من إثارة هذه القائمة الطويلة من الأسئلة. قد يكون عند هؤلاء بعض الحق، ولكن يبقى الأمر قائما وتبقى هذه الأسئلة أساسية وضرورية لمن يريد فعلا بناء الأمة الإسلامية القيادية أو بناء إنسان الشهود الحضاري بناء علميا واقعيا رصينا خاضعا لسنن الاجتماع البشري وطبائع الفعل الحضاري المكين والمستمر.

أولا: الأمة الوسط والشهود الحضاري للإنسان القيادي المنشود

أ- الأمة الوسط والوظيفة القيادية الشهودية

في الحقيقة، إن الذي يتأمل جيدا وضع الأمة بصورة موضوعية، يلاحظ ذلك الكم الهائل من المشكلات، وذلك التشكيل الأماتي الواهن في كثير من جوانبه، ويرى ذلك اليأس الحضاري لدى شرائح كثيرة من أبناء الأمة... ولكن سيرى كذلك كثيرا من طاقات الأمة وإمكاناتها وقدراتها المذخورة، ويرى عظمة الأمة وصمودها في كثير من الجبهات والميادين، ويرى مصادر للوعي والقوة في هذه الأمة الوسط. وهنا بالضبط، تثار قضية القيادات القادرة على تحقيق الشهود الحضاري وتوفير شرائط الفعل التاريخي والحضاري الذي يسترجع للأمة عافيتها الحضارية ورسالتها التاريخية وحيويتها الاجتماعية. هنا بالضبط يواجهنا سؤال القيادات الشاهدة حضاريا

والممثلة لقيم الأمة الوسط حضاريا وعالميا. وبعبارة أخرى ينبغي لنا أن ندرس موضوع القيادات الشاهدة حضاريا دراسة واقعية تأخذ بعين الاعتبار العوامل المثبطة في ذات الأمة وواقعها، والعوامل المشجعة الدافعة التي تتوافر عليها حتى في وضعها الراهن من التخلف والفوضى والانحلال.

وعلى الرغم من الأهمية القصوى لمعالجة كل الأبعاد الأساسية لعملية تخريج القيادات القادرة على الشهود الحضاري، والإجابة على مختلف التساؤلات المذكورة أعلاه، وعلى الرغم من أهمية دراسة الأبعاد الاجتماعية والحركية والفكرية والاقتصادية وغيرها في موضوع تشكيل الأمة الشهودية القيادية في القرن الواحد والعشرين، إلا أن هذا المبحث سيركز بصورة خاصة على تحليل «أهمية التجديد الثقافي والتربوي في تشكيل الأمة القيادية الشهودية في القرن الواحد والعشرين».

إن مسألة بناء الإنسان القيادي القادر على الشهود الحضاري من القضايا المهمة والضرورية لاسترجاع الأمة الإسلامية لموقعها ودورها الريادي في العالم؛ إذ لا يمكن لهذه الأمة ممارسة رسالتها في غياب القيادات البشرية الشاهدة واللازمة لتشكيل اجتماع بشري على أسس إسلامية خالصة. والحديث عن تشكيل القيادات البشرية الشاهدة اللازمة للأمة في تطورها ونهوضها حديث يعكس لنا حقيقة هذه الأمة الإسلامية، وحقيقة رسالتها، وحقيقة وظيفتها الاستخلافية الحضارية، وحقيقة مسؤوليتها التاريخية بوصفها خير أمة أخرجت للناس.
﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (آل عمران: 110). إن عقيدة هذه الأمة وشريعتها ورؤيتها الكونية المبنية على توحيد الله سبحانه وتعالى هي التي «أخرجت هذه الأمة إلى الوجود أول مرة، وهي التي رفعتها إلى مقام الخيرية على كل أمم الأرض، وكل أمم التاريخ... وهي التي دفعتها

إلى الحركة في كل مجال من مجالات الحياة الإنسانية، فأوصلتها إلى مرتبة التفوق في جميع الميادين: الحربية والسياسية والاقتصادية والفكرية والخلقية والروحية، وجعلت لها ذكرا ضخما في الأرض» [4]، فهي خير أمة بحكم مقصديتها وغائيتها، وبحكم دعوتها، وأمرها بالمعروف، ونهيها عن المنكر، ونشرها لقيم الإحسان والمعروف التي تجعل منها أمة ذات عمق ديني وإنساني وحضاري يحمل للبشرية جمعاء قيم آخر رسالة نبوية عالمية وسطية فطرية محفوظة مهيمنة وتامة.

وهكذا إذن تشكل وعي الإنسان المسلم ليكون «ذا رسالة قد حملها وعليه أداؤها، لتفسر حقيقة استخلافه في الأرض، معنى ومقصدا» [5]. فبحكم هذه الطبيعة الخاصة للإنسان المسلم وللأمة الإسلامية الوسطية، وبحكم هذه الوظيفة الخطيرة والمهمة المنوطة بهما تعتبر مسألة القيادة الإسلامية والترشيد الإسلامي، والتوجيه الإسلامي لمسيرة الأمة الإسلامية الوسط، ومسيرة الحضارة الإنسانية مطلبا إنسانيا ملحا، وضرورة وجودية متصلة بالتوازن الكوني والاجتماعي لمسيرة الإنسان في العالم. ورسالة الأمة الإسلامية، وقيادتها لا تتصل فقط بنوع من الطموح السياسي أو الطموح العمراني أو الطموح في التوسع الجغرافي، ولكن رسالة الأمة الوسط في الأساس متصلة – إن صح التعبير – «بطموحها الاستخلافي الشهودي الإعماري الإنقاذي الدعوي العالمي الشمولي» للإنسانية جمعاء. وطموح الأمة الوسط الاستخلافي يتجاوز حدود الذات الإسلامية، ويتجاوز آفاق التجربة الإسلامية ليصبح واجبا عالميا حضاريا إنسانيا ينبغي أن تقوم به هذه الأمة الوسط إزاء نفسها وإزاء غيرها ممن يعيشون في العالم. ومن هنا يتطلب أمر تخريج القيادة الإسلامية الشاهدة من أجل «الوصول بالاستخلاف إلى عمق الإنسان، وعمق فكره، وعمق منهجه، وعمق

---

(4) محمد قطب، هلم نخرج من ظلمات التيه، الطبعة الأولى، (الرياض: دار الوطن، 1994)، ص 5.

(5) فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982)، ص 91.

معارفه، وعمق سلوكياته، وعمق أفعاله، وعمق أداءاته الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية، والحضارية، والتربوية، والعلمية، والتقنية والوسائلية، والعمرانية. فعندما يشغل مفهوم الاستخلاف من جديد حيزه الحقيقي في وعي الإنسان الشاهد حضاريا وفعله، هنا فقط يتحول الإنسان إلى معامل فاعل في الفعل الحضاري المجدد للأمة. وفي هذه الحالة التي تتصل فيها مفاهيم الاستخلاف بوعي الإنسان، وتشغل في وعيه موقعها الصحيح، يكون الإنسان قد تأهل ليدخل في دورة حضارية جديدة يكون نتاجها بناء جديداً للأشخاص، والأفكار، والأشياء، والعلاقات الاجتماعية، والثقافة المحضرة» (6). فمن هذه الجهة، تعد القيادة الإسلامية الرشيدة بوصفها قيادة استخلافية شهودية وسطية من الأمور الضرورية لتحقيق التوازن العام في التجربة الحضارية للبشرية. فكلما أدت الأمة الإسلامية الوسط رسالتها من هذه الجهة، وارتفعت إلى مستوى الإسلام ومعانيه الاستخلافية، أمكنها تحقيق التوازن العام في مسيرة الإنسان، وكلما تخلفت الأمة عن أداء رسالتها الريادية الشهودية التوجيهية القيادية في العالم، تخلفت معاني الاستخلاف وقيمها على الواقع؛ وبالتالي يحدث الاختلال في التوازن العام للبشرية كما نشاهده اليوم في كثير من مجالات الحياة، سواء الإسلامية أو غير الإسلامية.

وعندما نطرح قضية القيادة الإسلامية الشاهدة حضاريا في القرن الواحد والعشرين ينبغي لنا أن لانخرجها عن هذا الإطار الاستخلافي الرسالي الحضاري الشهودي الإنساني العالمي. فهي أمة خير ورحمة للناس كافة، ولهذا ينبغي لها في ممارساتها وسلوكياتها ونشاطاتها وفعالياتها الاجتماعية والحضارية أن تجسد معاني الاستخلاف والرسالية في سياستها واقتصادها وثقافتها واجتماعها وعلاقاته الدولية، وكذلك في حوارها مع الأمم والشعوب الأخرى؛ إذ عليها أن تجسد صفة الخيرية، وصفة الرحمة والتيسير، وصفة الإحسان

---

(6) عبدالعزيز برغوث، القضايا الكبرى في التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، الطبعة الأولى، كوالالمبور، الشروق، 2003، ص 14.

ومكارم الأخلاق في واقع الناس لأنها بهذه الصفات تتأهل لتكون أمة دعوة عالمية. يقول الطاهر بن عاشور: «إن تساوي الأمة في الاتصاف بمكارم الأخلاق واتسامها بميسم الفضائل النفسانية الحقة في معظم أحوالها أو سائرها هو مكون عظمة الأمة وانتشار سمعتها وتحديق عيون الأمم إلى الاقتداء بها والأخذ من آدابها وفضائلها» [7].

إن الحديث عن الأمة الإسلامية اليوم بحاجة ماسة إلى تشكيل وتكوين القيادات الإسلامية المخلصة والفعالة في مختلف مجالات الحياة وميادين العلم والمعرفة والاقتصاد والاجتماع والأسرة والتربية والتقنية والتكنولوجيا. ومن هنا، فالمطلوب هو أن تتوجه قيادات الأمة اليوم إلى توفير الشروط اللازمة لظهور الخبرات والكفاءات القادرة على حمل مشاريع التنمية الحضارية الإسلامية. إن أمة الوسط التي أنيط بها مهمة الشهود الحضاري تحتاج إلى تخريج ملايين القيادات البشرية القادرة على تجسيد قيم الاستخلاف والإحسان والعدل والتوازن والتحضر والتقدم بكل أنواعه في واقع الناس الفردي والجماعي والحضاري.

ب- الواجب الرسالي للقيادات الشاهدة حضاريا ومفهوم القيادة الجماعية:

إن الحديث إذن عن تشكيل القيادات الإسلامية الشاهدة حضاريا في مختلف مجالات الحياة ينبغي أن يركز على الأسس الاستخلافية الرسالية الأصيلة. كما ينبغي لنا أن نتجاوز ذلك السجال الخطير الذي أسهم في تفكيك الأمة، وأدخلها في متاهات عسيرة؛ حيث عزف الكثير عن تعليم الأمة حقائق الاستخلاف الكبرى، ومعاني الدين العظمى التي تعتبر الضمانة الأساسية لنجاحنا، وتفرغوا للحديث في تكفير المجتمعات وتفسيق الأفراد وغيرها من التوجهات الخطيرة في

---

(7) الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، (تونس، الشركة التونسية للتوزيع، د. ت)، ص 126.

الوعي الإسلامي المعاصر. فينبغي إذن أن ندرك أن «قضيتنا الأولى والكبرى ليست هي قضية الحكم على الناس، إنما هي قضية تعليمهم حقيقة الإسلام. فلا ينبغي أن تشغلنا تلك القضية أصلا، ولا أن نجعلها محور ارتكازنا في الدعوة، ولا نقطة الشد التي نحاول أن نشد الناس إليها من هذا الطرف أو ذاك. إنما الأولى والأجدى والأكثر ثمرة أن ننصرف إلى تعليم ما جهلوه من حقيقة الإسلام؛ ولأن تعليمهم هذه الحقيقة، وتربيتهم على مقتضياتها، هو العمل الحقيقي المثمر الذي يغير واقع الناس في النهاية، ويردهم إلى الجادة التي شردوا عنها خلال الأجيال» (8).

والحديث عن الأسس والمعاني الاستخلافية للقيادة الإسلامية وصلتها برسالة الأمة في العالم أمر ضروري للغاية حتى لا يضيع محتوى مفهوم الريادة الإسلامية في ظل الوضع الانحلالي الحالي الذي تعيشه الأمة في بعض بلدانها. كما أن الحديث عن القيادة الإسلامية الشاهدة حضاريا ينبغي أن يكون عن القيادة الجماعية للمجتمع كله، وللأمة كلها؛ بما في ذلك القيادات السياسية، والقيادات الفكرية والعلمية والقيادات الاجتماعية، والقيادات الفكرية والدعوية والحركية، والقيادات العسكرية، والقيادات الثقافية، والقيادات الاقتصادية، والقيادات التقنية، والقيادات الشعبية الجماهيرية في عمومها. والمطلوب أن يتعلم كل فرد مسلم معنى الشهود الحضاري ويطبقه في حياته الخاصة والعامة.

إذن حين تناقش قضية تشكيل الإنسان القيادي الشاهد حضاريا لا ينبغي فقط أن ينسحب الكلام إلى النخبة أو المجموعة القيادية، ولكن إلى المعنى الشمولي العام للقيادة الإسلامية الشاهدة حضاريا. أي النظر أولا إلى مفهوم تشكيل الإنسان القيادي بمعناه الاستخلافي الشمولي العام، ثم ثانيا الحديث عن الإنسان القيادي الشاهد كتوجيه جماعي للمجتمع وتوفير الشروط له ليخرج أكبر عدد من

---

(8) محمد قطب، الصحوة الإسلامية، الطبعة الأولى، (القاهرة: مكتبة السنة، 1990)، ص 81-80.

البشر الذين يتسمون بالشهود الحضاري والوعي الاستخلافي؛ لأن هذه النوعية البشرية هي المطلوبة لتحقيق التنمية الحضارية الشاملة. والقيادة الإسلامية الشهودية بهذا المعنى ينبغي أن تنطلق من ذلك التوجيه النبوي الرائع والعميق الذي قال فيه النبي عليه الصلاة والسلام: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول، والرجل راع على أهله وهو مسؤول، والمرأة راعية على بيت زوجها وهي مسؤولة، والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول» [9].

وهذا المعنى الجماعي للمسؤولية يجعل قضية القيادة الإسلامية الشاهدة حضاريا هي المسؤولية الاستخلافية للجميع سواء من هم في سدة الحكم مباشرة أو ممن هم في المجتمع، أو ممن هم من العلماء الموجهين والدعاة وغيرهم. ومسؤولية الحفاظ على الأمة الوسط وتقدمها وتطورها الشهودي الحضاري ينبغي أن تكون مسؤولية جماعية يحس معها كل فرد من أفراد المجتمع أنه يرابط على ثغرة من الثغور التي يخدم بها دينه ومجتمعه وأمته، ويخدم القضايا الإنسانية العادلة، وهذا هو المعنى العميق للقيادة الإسلامية الجماعية الاستخلافية الشاهدة، والذي ينبغى أن يتجسد في واقع الأمة إن هي أرادت أن تعود إلى الريادة والقيادة في القرن الواحد والعشرين. ومن هنا ينبغى أن ينشر هذا المعنى الجماعي للقيادة - أعني معنى القيادة بوصفها أمانة استخلافية شهودية منوطة بالجميع -، فإنه لا أمل في نضهة الأمة الحضارية الشاملة التي تستطيع إرجاع الإنسان المسلم إلى القيادة الإنسانية، وإلى إثراء مسيرة الحضارة الإنسانية من جديد بالرجال والقادة والأفكار والمنجزات الحضارية الكبرى كما كان الحال مع قيادة الأمة الإسلامية الوسطية في دورتها الحضارية الإسلامية الأولى وفي عصروها الزاهية؛ عندما قدمت لنا نماذج حية متمثلة في أشخاص وحكام ودعاة وعلماء وجماهير ملأوا العالم عدلا وإحسانا وأفكارا وإنجازا في مختلف مجالات الحياة [10].

---

(9) متن البخاري بحاشية السندي، (أربعة أجزاء)، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت)، ج 3، ص 257.

(10) عبدالعزيز برغوث، مناهج الدعوة في المجتمع المتعدد الأجناس والأديان، الطبعة الأولى، (كوالالمبور: يونيفيجن، 1999)، ص 59 وما بعدها.

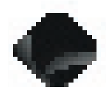
إن هذا المفهوم الجماعي الشمولي للقيادة الإسلامية يجعلنا نؤكد أن بناء القيادة الإسلامية الرشيدة في القرن الواحد والعشرين ينبغي أن يتوجه إلى بناء القيادة الإسلامية الجماعية التي يتبناها المجتمع كله، والتي تضع كل فرد أمام مسؤولياته التاريخية الاستخلافية الشهودية [11]. وبهذه الصورة نستطيع أن نضمن للقيادة الإسلامية شروط حيويتها وفاعليتها وتجددها وتماسكها وعملها الجماعي من أجل تحقيق الشهود الحضاري المنشود. فوعي المجتمع كله بمسؤولياته القيادية، وتوعية كل أفراد الأمة بهذه المسؤولية يعتبر من أهم ضمانات الشهود الحضاري القيادي للمجتمع؛ لأن الأمة الواعية الحريصة أمة حية حيوية تستطيع أن تحقق الشهود الحضاري مهما كانت التحديات. فالتماسك والتعاون بين القيادات والمجتمع شرط مهم في حيوية المجتمع وتنميته وشهوده الحضاري.

ج- القيادة الإسلامية الجماعية وضرورة الوعي الاستخلافي

المفيد لنا أن يكون موضوع وعي مجموع الأمة بمسؤولياته القيادية الاستخلافية الشهودية في كل الميادين والمجالات الفردية والأسرية والاجتماعية والحركية والدعوية. الموضوع الأكثر حيوية وفائدة لمعالجة وضع الأمة الحالي. فهو من الأولويات الكبرى التي تعين على تشكيل القيادات الإسلامية الشاهدة في مختلف الميادين التنموية والشهودية.

ولهذا السبب فإن تشكيل الوعي الاستخلافي والحضاري والشهودي الشامل لدى مختلف شرائح المجتمع الإسلامي، بما في ذلك العلماء والجماهير أمر ضروري لتفعيل القيادة الإسلامية، وتحقيق أعلى مستويات الحيوية الحضارية والإنجازية الاجتماعية. وبعبارة أخرى ينبغي أن نشكل المجتمع الواعي بقيم الاستخلاف والملتزم بها. وكلما

(11) انظر: محمد السيد الوكيل، القيادة والجندية في الإسلام، ج 1، (مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1988).



استطعنا تشكيل هذا التجمع الإنساني المترابط والواعي بمهامه الاستخلافية الشهودية، كنموذج المجتمع النبوي أو الخلفائي، تمكنا من تخريج قيادات بشرية رشيدة حكيمة تسترشد بالتوجيهات الإسلامية الأولى، وتهتدي بتوجيهات العلماء وآرائهم. ولنتصور مثلا أن الصفوة الإسلامية الأولى لم تكن تمثل «الصفوة» بمعناها الحقيقي كجماعة منظمة تجمعها إرادة التكافل العام الملزم في توظيف كل الإمكانات المتاحة، بما يتمشى مع الضوابط والقواعد الشرعية بغية إقامة منهج اللّه في الحاضر والمستقبل، ولم تكن قد قطعت شوطا بعيدا في عملية بناء ذاتها منذ بداية الدعوة الإسلامية بمكة، إلى أن توفي الرسول، في ظل نظام خلافة راشدة، لم يفقد أيا من أنساقه بوفاة الرسول، باستثناء خلو مركز رأس الدولة. لو لم يكن الوضع كذلك، وكان كل الصحابة والأخيار موجودين ولكن كأفراد لا تربطهم رابطة ولا نظام، أكان من الممكن لو اختاروا خليفة، رغم أن ذلك مشكوك في إمكانيته، أن يحققوا التوازن الذي يجعل الأمر بيد الأمة، ويحول دون أن يخرج الخليفة، أو أن تخرج الأمة عن منهج اللّه» [12]. فإذن يعتبر بناء الوعي الاستخلافي للمجتمع كله، وبناء الصلة الوثيقة بين مختلف شرائح المجتمع من الشروط الهامة في نجاح القيادة الشاهدة، ونجاح مشاريع تنمية الأمة الوسط.

ولكن هذا الوعي القيادي الاستخلافي يحتاج إلى أمور كثيرة منها التجديد الثقافي والتربوي. فما دمنا نتحدث عن الوعي، فإننا نتحدث عن الإنسان المسلم الراعي والداعي والرعية في أي مكان كان. فإذا كان الإنسان معدا إعدادا استخلافيا صحيحا وفاعلا، فإن فعله وسلوكه وممارسته في كل مكان تكون منسجمة مع الشريعة ومرادها، ومتناغمة مع سنن اللّه في الفعل العمراني وفي البناء الحضاري.

(12) السيد عمر، الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام، الطبعة الأولى، (القاهرة: 1996)، ص 448.

د- طبيعة العصر المعولم ونوعية إنسان الشهود الحضاري المنشود

أولا وقبل كل شيء ينبغي أن ندرك أن مؤهلات الأمة ومقوماتها من الدين والرجال والأفكار والوسائل والتراث والرصيد الحضاري لا يجعلنا نتردد أبدا في القول بإن الأمة قادرة على أن تسترجع قيادتها الحضارية، وفاعليتها التاريخية والثقافية. فمن الناحية النظرية ينبغي أن يكون واضحا وجليا تماما أن الأمة موعودة بأن تظهر بدينها على الدين كله كما تشير إلى ذلك الآية الكريمة في قول الحق تبارك وتعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدٗا ٢٨﴾ (الفتح: 28). وتبقى القضية كلها متصلة بحال الأمة وإنسانها الذي يُطلب منه أن يؤدي رسالته التاريخية والحضارية في التوجيه والتشريد لمسيرته ومسيرة مجتمعه ومسيرة البشرية كلها.

إن الآية السالفة تتحدث عن الإظهار الإلهي للدين، ولكن هذا الإظهار الديني يتطلب، من ضمن ما يتطلب الجهد البشري المنهجي السُنني الخاضع لطبائع العمران العامة. فإظهار الدين - الذي هو أعلى مراتب الشهود الحضاري - لن يكون إلا بتحقيق أقصى معاني «الاستخلاف» و«الأمانة» التي أوكلها الله سبحانه وتعالى لهذا الإنسان. فتحقيق القيادة الإسلامية في القرن الواحد والعشرين يقتضي من الأمة الإسلامية الوسط ومن الإنسان المسلم الشاهد أن يراجع ذاته ليكتشف من جديد حقيقته الاستخلافية بوصفه خليفة في الأرض؛ «ذلك لأن الاستخلاف هو الوظيفة الوجودية للإنسان، كما يؤكد ذلك القرآن الكريم صراحة في آيات عديدة، يأتي في مقدمتها قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ﴾ (البقرة: 30). فالخلافة بمفهومها الحضاري الذي يعني: تحقيق العبودية لله تعالى، والسيادة في الأرض عبر التوافق والانسجام مع سنن الله الكونية

والتشريعية والاستمتاع بخيرات الأرض طاعة وشكرا. والاستعداد للقاء اللّه هو الوظيفة الوجودية للإنسان في عالم الشهادة التي سيتقرر على ضوئها مآل الإنسان ومصيره في العالم الآخر» [13].

فإن لم يسترجع المسلم المعاني الحضارية والاجتماعية والتاريخية لرسالته الاستخلافية، فإنه لا أمل في تحقيقه للريادة الإسلامية في عصر العولمة. إن قيادة القرن الحالي تحتاج ضرورة، إلى إنسان نموذجي شاهد يكون مؤهلا لمعالجة المشكلات الإنسانية الحضارية الكبرى في عصر العولمة والهيمنة الغربية الشاملة على الوعي والثقافة والسلوك والتقنية والإعلام والتكنولوجيا والصناعة. فالإنسان الشاهد حضاريا مطالب أن يساهم في معالجة المشكلات الإنسانية الكبرى المتصلة بالبيئة والسكان والأمراض الفتاكة، والفقر والربا وانتشار المحرمات من كل نوع، والمشكلات الخاصة مثل: البطالة والظلم والاستعباد والحروب والفساد والمخدرات والجريمة... والمشكلات البشرية المتصلة بالعدالة والحرية والتسامح والتعاون والتعايش... والمشكلات الإنسانية المتعلقة بالقيم والأخلاق والجمال والفضائل والتدين... والمشكلات الإنسانية المتعلقة بالاقتصاد والاجتماع والثقافة والنفس... وغيرها، فكل هذه المشكلات تحتاج إلى معالجة صحيحة منظمة. والأمة التي تمتلك النموذج والمنهاج الصالح والفاعل والإنسان الشاهد حضاريا هي من أقدر الأمم على التأثير الحضاري الفاعل والإسهام القوي في معالجة هذه المشكلات.

لكي يكون الإنسان القيادي الوسطي القادر على الشهادة مؤثرا وواقعيا ومتجاوبا مع متطلبات هذا الواقع المعولم ينبغي أن يكون على قدر كبير من الفاعلية التي تساعده على الإسهام الحيوي في إيجاد الحلول لهذه المشكلات وغيرها؛ وذلك لأن الناس في عصر العولمة والعلم والتقنية والتكنولوجيا ينزعون كثيرا إلى منطق الفعل والممارسة والإنجاز وليس إلى منطق الكلام والتنظير والجدل والخطب العاطفية

---

(13) الطيب برغوث، منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها خلال الفترة المكية، الطبعة الأولى، (فرجينيا، 1996)، ص 81.

الحماسية. ومن هنا كان لزاما على الأمة الإسلامية، إن أرادت أن تواجه بوعي التحديات التي تضعها أمامها الحضارة الغربية من جهة والحضارة الإنسانية عامة من جهة أخرى أن تمتلك المؤهلات اللازمة لإنجاز رسالة حضارية تكون في مستوى ما يتطلبه الوضع الإنساني الحالي من معالجات وحلول. وإن أرادت الأمة أن تحقق هذا المستوى أو تتجاوزه ينبغي لها أن تعيد فهمها والتزامها وتطبيقها لمضامين الاستخلاف كما دل عليها القرآن وكما طبقتها السنة النبوية النموذجية القدوة. ولكن فهمنا للاستخلاف ومضامينه ودلالاته الحضارية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية يفرض علينا أن نعي جيدا طبيعة الواقع العالمي الذي نعيش فيه ونوعية المشكلات والمعضلات التي يطرحها علينا، ثم ينبغي لنا أن نستخلص من تجربتنا الحضارية الإسلامية الرائدة الحقائق الكبرى لأمتنا الإسلامية القائدة والمكلفة بمهمة نشر الخير والإحسان والمعروف والأمن والاستقرار.

هـ - عناصر الوعي الاستخلافي المطلوب لبناء إنسان الشهود

فنحن، لكي نؤدي دورا قياديا وارياديا في العالم الجديد وفي عصر العولمة، ولكي نشكل إنسان الشهود الحضاري، ينبغي لنا أولا أن نؤهل هذا الإنسان ليمتلك:

- الوعي الصحيح والفاعل بالذات والحقيقة الإسلامية الممتدة عبر القرون، ويكون ذلك بتجديد وعينا بذاتنا الإسلامية، بوصفنا حملة رسالة القرآن، ووراثي وظيفة النبي وجهاده ودعوته وفقهه وفهمه والتزامه وتطبيقه للإسلام وتعاليمه في كل المجالات.

- الوعي الصحيح والفاعل بحقيقة الاستخلاف على أنها أمانة ورسالة ومسؤولية وواجب ديني وإنساني واجتماعي لا تستقيم حياتنا إلا بأدائه على الوجه الأمثل.

- الوعي الصحيح والفاعل بحقيقة التراث الإسلامي وطبيعته ونوعيته وقيمه وتمثلاته وتجلياته المعرفية والعلمية والعمرانية والثقافية والحضارية والاجتماعية والأدبية والفقهية وغيرها.

- الوعي الصحيح بوضعنا الحالي وواقعنا وتركيبتنا النفسية والثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية.

- الوعي الصحيح بالعالم المحيط بنا وبتجاربه وخبراته وحضاراته وقيمه وثقافاته ومنجزاته وعلومه ومعارفه وتنظيماته وتقنياته وتكنولوجياته.

- الوعي الصحيح باحتمالات المستقبل وطبائع التوجهات المقبلة التي تسير نحوها الإنسانية وتتوجه إليها الحضارة البشرية.

- الوعي الصحيح بإمكاناتنا الحالية، وبمواقعنا الراهنة، وبقدراتنا الفعلية، وبما نستطيع أن نقوم به دون إفراط أو تفريط.

- الوعي الصحيح بالمشروع والمنهج والسياسة والاستراتيجية المناسبة لتحقيق ما نصبو إليه في ظروفنا وحالنا ومرحلتنا وواقعنا القائم لا الواقع الماضي أو الواقع الذي نتخيله في المستقبل.

- وأخيرا امتلاك القدرة على «التوجيه والترشيد والتحقيق» لكل ما سبق.

لكي تحقق الأمة الإسلامية الوسط فاعليتها وأصالتها القيادية الشهودية في عصر العولمة، ينبغي أن تفهم حقيقتها وحقيقة رسالتها، وحقيقة وجودها، وحقيقة ماضيها، وحقيقة حاضرها، وحقيقة مستقبلها، وحقيقة ما تريد، وحقيقة كيف تحقق ما تريد، وحقيقة تحقيقها للقيادة الإسلامية في كل مجالات التحضر الإنساني. وهنا تظهر لنا الأهمية القصوى للقيادة النبوية بوصفها القيادة النموذجية المرجعية التي ينبغي لنا أن نستلهم منها القيم الكبرى والتوجيهات

الرشيدة في مجال تشكيل القيادات الإسلامية القادرة على الشهود الحضاري وفي كل ميادين الحياة والتنمية، «فكل مظاهر التقدم المدني تتبع من جذور ثقافية، وكل الكمالات الثقافية مرجعها إلى أفكار سليمة وصحيحة، وإذا كان الحكم الراشد أثرا عن معان عقلية أو علمية فإنك لا تجد كمالا مدنيا أو معنى يقتضيه الحكم الراشد أو أصلا ثقافيا تحتاجه الحياة إلا تجد كماله وتمامه في حياة محمد صلى اللّه عليه وسلم وفي دعوته ودينه. فلو أنك استعرضت الأخلاقيات العليا التي تقتضيها العقول في الأمراء لوجدت عند رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم كمالها الأعلى، ولو استعرضت الكمالات التي تلزم أن تتوفر في شعب وحكومة متلاحمين لوجدت عند رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وأصحابه الكمالات العليا، ولو أنك تأملت أصول الحكم لوجدت عند رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم كمالاتها العليا»[14]. فإذن ينبغي لنا أن نرجع إلى هذا المصدر العظيم لنستقي منه حقائق القيادة الإسلامية ونتعرف على أبعادها العملية والاجتماعية الحضارية الشاملة.

(14) سعيد حوى، فصول في الإمرة والأمير، الطبعة الثانية، (دمشق: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1983)، ص 167.



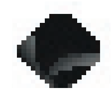
ثانيا: أهمية البناء الثقافي في تخريج أمة الشهود الحضاري

أ- مفهوم الثقافة وعناصر البناء الثقافي الشهودي

ومن هنا، ولتحقيق هذا الوعي، تبدو الأهمية القصوى لمسألة التجدد الثقافي والتربوي للأمة الإسلامية، والحديث عن مسألة الثقافة ليس معناه أن نلغي أو نغفل الحديث عن المسائل الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والمعرفية، والفكرية، والعمرانية، والتقنية، والتكنولوجية، ولكنه فقط إشارة إلى الأهمية القصوى لهذا الجانب وضرورته في بناء «إنسان الشهود الحضاري» المطلوب في تحقيق مشروع الأمة الوسط؛ ذلك لأن الثقافة قضية تمس مباشرة عمق الوعي الاستخلافي والحضاري والعمراني للإنسان والأمة معا. فبدون تجديد منهجي عميق في التشكيل الثقافي للإنسان وشخصيته ووعيه ونفسيته وممارساته، وبدون صياغة النظام التربوي الحضاري الشامل المتناغم مع قيم الاستخلاف ومضامين الوعي، والمتفاعل مع معطيات العصر، ومنجزات الحضارة المعاصرة، والمستجيب لمتطلبات واقع الأمة ومرحلتها الحالية، ومشكلاتها العملية، فإن استرجاع فاعلية الأمة أو تحقيقها في القرن الواحد والعشرين قد يكون من قبيل الكلام أكثر منه فعلا حضاريا وعملا تاريخيا منظما ناجزا في الواقع البشري؛ ذلك لأن «ضعف التربية يعني تدني مستوى التقوى والورع، يعني ضعف قوامة الشريعة على السلوك والأعمال والأقوال والتصرفات عموما، وهذا يؤدي بالنتيجة إلى السقوط في حبائل الشيطان وشَرَك ومضلات النفس الأمارة بالسوء، مما فيه هلكة الفرد والجماعة» [15].

إن تشكيل إنسان الشهود الحضاري يعني تكوينه تكوينا يتضمن كل عناصر الشخصية الاستخلافية القادرة على الفعل المستجيب للوحي

(15) فتحي يكن، احذروا الإيدز الحركي: ظاهرة تمزق البنى التنظيمية وكيف نصون بنيتنا، الطبعة الأولى، (بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، 1990)، ص 66.



والمنسجم مع طبائع العمران. ولهذا يصبح موضوع التجديد الثقافي أساساً للغاية. والمقصود بالتجديد الثقافي صياغة الإنسان المسلم وتكوينه في أبعاده: الروحية والعقدية والفكرية والنفسية والمنهجية والسلوكية حتى يكون قادرا على الارتفاع إلى الحقيقة الاستخلافية، ويستوعب مضامينها ودلالاتها ويلتزم بها في نمط حياته وطرائق سلوكه وصور علاقاته مع الله ومع نفسه ومع غيره من المسلمين ومع هذا الكون الفسيح.

وقبل تحديد العناصر الواجب معالجتها في تشكيل الثقافة القيادية ينبغي أن نشير إلى أن الثقافة تعني : «أولا (محيط) معين يتحرك في حدوده الإنسان، فيغذي إلهامه، ويكيف مدى صلاحيته للتأثير عن طريق التبادل؛ والثقافة (جو) من الألوان والأنغام والتقاليد والأوزان والحركات التي تطبع على حياة الإنسان اتجاها وأسلوبا خاصا يقوي تصوره، ويلهم عبقريته، ويغذي طاقاته الخلاقة؛ إنها الرباط العضوي بين الإنسان والإطار الذي يحوطه» (16).

وإذا كان هذا هو المعنى العام للثقافة التي يتخرج في عمقها القيادات الصالحة، فإن هذه الثقافة يُنظر إليها من جهة أخرى. كمنهج لتربية هذه القيادة أو تربية المجتمع الواعي بمسؤوليته الاستخلافية يقول مالك بن نبي: «وفي هذا المركب الاجتماعي للثقافة ينحصر برنامجها التربوي، وهو يتألف من عناصر أربعة يتخذ منها الشعب دستورا لحياته المثقفة.

أ- عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية.

ب- عنصر الجمال لتكوين الذوق العام.

ج- منطق عملي لتحديد أشكال النشاط العام.

د- الفن التطبيقي الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع أو الصناعة حسب تعبير ابن خلدون» (17).

---

(16) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (دمشق: دار الفكر، 1984)، ص 103-120.

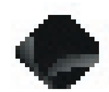
(17) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبدالصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، (دمشق: دار الفكر، 1979)، ص 87.

فبناء ثقافة قيادية أو ثقافة قادرة على تخريج القيادات يحتاج منا أن نركز على تشكيل واقع اجتماعي يعلم الناس ويربي أفراد المجتمع الدستور الأخلاقي، والذوق الجمالي والمنطق العملي والفن الصناعي. ومن هذا التحديد يمكن القول إنّ الثقافة القادرة على تخريج القيادات الإسلامية ينبغي أن تتوفر على عناصر أساسية تستطيع بناء الشخصية القيادية الإسلامية، وهذه الثقافة التي تشكل طباع الإنسان، وتصبغ شخصيته بصبغة متميزة، وتزوده بنظرية في المعرفة، ومنهج في السلوك، ومنهجية في العمل والبناء متناغمة مع سنن الآفاق والأنفس والهداية... وضع لها مالك بن نبي محاور كبرى، إذا ما استوفيت أتت أكلها في بناء إنسان فعال، ومجتمع قادر على العطاء، وخوض معترك التدافع الحضاري بضمانات أكيدة في النجاح والتألق. وبالعودة إلى حديثه عن مفردات منظومة العالم الثقافي نجدها تتمحور حول «أربعة محاور أساسية هي: محور بناء منظومة العالم المعرفي، ومحور بناء منظومة العالم الروحي، ومحور بناء منظومة العالم السلوكي، ومحور بناء منظومة الخبرات الإنجازية» [18]. فإذا استطعنا بناء ثقافة تتضمن هذه العناصر نستطيع أن نخرج قيادات متوازنة في وعيها المعرفي والروحي والسلوكي والإنجازي. فالأمة الإسلامية إذن بحاجة إلى ثقافة قيادية تُعلم المسلم القيم الآتية:

- الإحساس بالمسؤولية الاستخلافية.
- وعي مضامين الاستخلاف ودلالاته الحضارية الشاملة.
- الوعي العقدي والفكري الصحيح.
- التزكية الإيمانية والروحية.
- الوعي الفكري والمعرفي.

---

(18) الطيب برغوث، موقع المسألة الثقافية من استراتيجية التجديد عند مالك بن نبي، الطبعة الأولى، (الجزائر: دار الينابيع، 1979)، ص 15.



- التوازن النفسي.

- الفعل السلوكي والممارسة العملية الفاعلة.

- الانسجام مع سنن الله وقوانينه.

- التجسيد العملي لقيم الإسلام وشريعته في مجالات الحياة المختلفة.

- تجسيد معاني العدالة والرحمة والتيسير والتخفيف والتسامح والمساواة في مختلف مناشط الحياة.

فإذا ما تمكن المسلم من إدراك هذه الأمور والتزامها وتجسيدها واقعيا في حياته الفردية والجماعية، فإنه يكون بذلك قد تأهل لتحقيق معاني القيادة الإسلامية سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو عمرانية أو اقتصادية أو ثقافية أو حضارية. ولكن لكي يحقق المسلم هذا المستوى من الوعي والفهم والإنجاز لا بد من عملية تجديد ثقافي تشمل عقله وشخصيته وسلوكه وعالم علاقاته وممارساته، وهذا الأمر يكون من اختصاص الأمة ومختلف مؤسساتها وفعالياتها.

ب- أهمية البناء الثقافي في تخريج إنسان الشهود الحضاري ومحاور الفعل الثقافي

فالتجديد الثقافي ينبغي أن يكون من أولويات الأمة، وتماشيا مع هذا الفهم للثقافة ووظيفتها في تخريج الإنسان الرسالي المتوازن والصالح، وتماشيا كذلك مع ضرورة ربط مفهوم الثقافة بمفهوم الاستخلاف وقيمه الكبرى، فإننا نستطيع القول إن البناء الثقافي القيادي للأمة ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار الأمور الآتية:

- إعادة تجديد الصلة بين الإنسان المسلم وقيم مرجعيته التوحيدية، ومبادئها وأساسياتها، وقواعدها؛ وذلك لكي يرتبط التجديد الثقافي للإنسان المسلم بمرجعيته الإسلامية. وهذا العمل قد يكون في الأساس

فكرياً معرفياً ومنهجياً يتحقق به الإصلاح العقدي المطلوب لتجاوز الآثار التاريخية للجدل الكلامي الذي ما زال يربك الوعي العقدي الإسلامي عند كثير من شرائح المجتمع المسلم.

● إعادة تجديد الصلة بين الإنسان وربه؛ وذلك لتعزيز وتقوية الصلة الروحية بين المسلم وخالقه حتى يكون عابدا لله سبحانه وملتزما بعهده وبأمانته التي أخذها على نفسه خليفة في الأرض، وهذا العمل قد يكون روحيا إيمانيا ينزع نحو التزكية والترقية الروحية بعيدا عن التنظير والعقلانية الزائدة للحياة الروحية، ولكن تجديد الصلة الروحية يتم عن طريق الإخلاص لله سبحانه وتعالى والرجوع إليه وعبادته حق العبادة.

● إعادة تجديد الصلة بين الإنسان المسلم والقدوة النبوية النموذجية؛ فمنهج النبي عليه الصلاة والسلام وقدوته الشاملة تعتبر عنصرا أساسيا في التجديد الثقافي للإنسان المسلم. فما لم تدرك الأجيال الإسلامية حقيقة هذه القدوة المرجعية النموذجية في الفهم للإسلام والتزامه وتطبيقه والدفاع عنه وحمايته، وتتجاوز مجرد الاتباع والتأسي الآلي، فإن الأمل في تحقيق القيادة الإسلامية يتلاشى تماما وتبقى الأمة أشلاء كما هو الحال في كثير من البلدان الإسلامية.

● إعادة تجديد الصلة بين ذات المسلم وحقيقة تراثه ودينه وثقافته الإسلامية التي كانت نتاجا لتفاعل الأمة مع الواقع في ضوء توجيهات الوحي. فتجديد صلة المسلم مع تراثه وتاريخه وثقافته وحضارته إنما هو تواصل في وعي هذه الأمة وتكميل لمسيرة الأمة الحضارية بعد أن شكك فيها المتشككون والحاقدون، ونادى البعض بالقطيعة مع التراث أو بتجاوز التراث والاندماج في حركة الوعي الحضاري المعاصر والانبتات عن الأصول. فالتجديد الثقافي ينبغي أن يعالج هذه المسألة وفق برامج ومناهج وأساليب فاعلة تتمكن من إعادة زرع هذه الروح لدى الناشئة المسلمة حتى يتحقق التواصل المطلوب.

● إعادة تجديد الصلة بين الإنسان المسلم وأمته حتى يتمكن أبناء الأمة من تحقيق الوحدة والتكامل والتعارف الحضاري الحقيقي الذي يرفع وعيهم إلى مستوى رسالتهم الحضارية الكبرى. فتجديد الصلة بين أبناء الأمة وثقافاتها وأجناسها أمر ضروري للغاية في تجديد الكيان الثقافي العام للأمة.

● إعادة تجديد الصلة بين الإنسان المسلم ونمط حياته الإسلامي الخالص في مجالات الحياة المختلفة، وذلك لكي تتجدد العلوم والمعارف والعادات والتقاليد ومنهاج الفعل والإنجاز. وكذلك لكي تتجدد طرائق السلوك وكيفيات الأداء والفعل لدى المسلم.

● إعادة تشكيل الصلة بين الإنسان المسلم وسنن الله سبحانه وتعالى، وطبائع العمران وقوانين الكون العامة؛ وذلك لكي تستقيم مسيرته وتتناغم حركته، ويتناسق وعيه وفعله مع سنن الله.

● إعادة تشكيل الصلة بين الإنسان المسلم والواقع الحاضر الذي يعيش فيه؛ حتى يدرك خصائص هذا الواقع ومكوناته وتشكيلاته وظروفه وأحواله الجديدة والمتغيرة.

● إعادة تجديد صلة الإنسان المسلم بالأمم والشعوب والأديان الأخرى من أجل تحقيق الفاعلية في التعارف الحضاري والدعوة إلى الله سبحانه وتعالى.

● إعادة تجديد صلة الإنسان المسلم بعالم الوسائل والأشياء والتقنيات والتكنولوجيات والتنظيم والإدارة والاتصال والإعلام وغيرها من الوسائل التي تسهل حركته وفعله الحضاري الشمولي.

● إعادة تجديد الصلة بين الإنسان المسلم ومشروع الاستخلاف الذي حمله أمانة ينبغي أن يقوم بها على وجهها الأكمل. ويتضمن هذا المشروع كل ما يتعلق بالعقيدة الإسلامية والشريعة الإسلامية ونظام

الأخلاق الإسلامي، كما يتضمن المعاني الإنسانية والكونية العامة للاستخلاف.

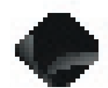
● إعادة تجديد صلة الإنسان المسلم بالمقاصد العامة للإسلام وشريعته وقيمه الكبرى؛ حتى تصبح حركة المسلم دائرة حول تحقيق مصالح العباد من حفظ للدين والحياة والعقل والنسل والمال والتي «لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع إلى الخسران المبين» [19].

إن تحقيق الشهود الحضاري الذي حددناه سابقا والذي يجعل كل فرد من هذه الأمة مسؤولا باعتباره خليفة في أي موقع أو ثغر كان، يحتاج إلى بناء ثقافة جديدة، أي إلى بناء واقع ثقافي إسلامي جديد، ووسط وبيئة إسلامية تعلم الناس كيف ينطلقون من مرجعيتهم الإسلامية، وكيف يتصلون بالله سبحانه وتعالى اتصالا صحيحا مخلصا، وكيف يكون النموذج النبوي القدوة، وكيف يتواصلون مع التراث، وكيف يشكلون جزءا لا يتجزء من هذه الأمة الإسلامية المترامية، وكيف يسلكون ويعملون وفق نمط حياتهم الإسلامي الخالص، وكيف يتوافقون في سيرهم وفعلهم وسلوكهم مع سنن الله وقوانينه، وكيف يفهمون واقعهم المحلي والعالمي الشمولي المعقد، وكيف يستفيدون من عالم الوسائل والتقنية والتكنولوجيا والتنظيم والإدارة والاتصال والإعلام في تحقيق الفعالية اللازمة لمشروعهم الاستخلافي، وكيف يجسدون معاني الاستخلاف في حياتهم الفردية وكيف يبنون الصلات والعلاقات مع الأجناس والأمم والأديان الأخرى من أجل تحقيق التعارف والحوار ونشر الدعوة إلى الله، وتجسيد مقاصد الإسلام وشريعته في الواقع الفردي والجماعي.

إن الأمة الإسلامية، لكي تخرج إنسان الشهود الحضاري في كل مجالات الحياة، ولكي تسترجع قيادتها الرائدة، ولكي تحقق رسالتها

---

(19) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: الشيخ عبدالله دراز، دار الفكر العربي، المجلد الثاني، ص 8-9.



التاريخية، ينبغي لها أن تبني ثقافة قيادية استخلافية تتضمن الأبعاد الآتية:

- بعد المرجعية الإسلامية.

- بعد الصلة الروحية بالله سبحانه وتعالى.

- بعد التأسي بالنموذج النبوي.

- بعد الاتصال والتواصل مع التراث.

- بعد الحس الأماتي الجماعي.

- بعد الالتزام بالنمط الحياتي الإسلامي.

- بعد التوافق مع السنن الإلهية.

- بعد فهم الواقع المعاصر وخصائصه وطبائع العمران فيه.

- بعد التعارف الحضاري والاتصال الإنساني والتوجه الدعوي العالمي الشمولي.

- بعد الفعالية الوسائلية والتقنية والتكنولوجية.

- بعد تجسيد معاني الاستخلاف ودلالاته الحضارية.

- بعد تحقيق المقاصد العامة للإسلام وشريعته الغراء.

فهذه إذن هي الأبعاد الكبرى التي ينبغي أن تجسدها ثقافة إسلامية جديدة تهدف إلى تخريج إنسان الشهود الحضاري الجماعي الذي يستطيع قيادة الأمة إلى تحقيق غاياتها وأهدافها في حياتها هي وفي حياة الأمم والشعوب الأخرى. ومن هنا يصبح موضوع الإصلاح الفكري والإصلاح التربوي والإصلاح الدعوي من المداخل الأساسية

لتحقيق هذه المعاني وتجسيدها كواقع يستطيع تخريج النوعية البشرية التي تحتاجها الأمة. فالخطاب الفكري والدعوي والتربوي الإسلامي ينبغي أن يجسد هذه الأبعاد للثقافة الشهودية الجديدة. ونظرا لتركيز البحث الحالي على البعدين الثقافي والتربوي، فإن المبحث الآتي سيناقش مسألة التربية وأهميتها في تخريج قيادات الأمة الإسلامية، تاركا الإصلاح الفكري والدعوي لبحوث أخرى.

ثالثا: أهمية البناء التربوي في تخريج إنسان الشهود الحضاري

أ- التربية كخيار استراتيجي في تخريج إنسان الشهود الحضاري

ما دمنا قد تبنينا الاتجاه التجديدي الثقافي في النظر إلى مسألة بناء إنسان الشهود الحضاري، فإن المسألة التربوية تصبح أساسا وخيارا استراتيجيا ضروريا لتحقيق الهدف المطلوب. وإنَّه لمن الصعوبة أن نجسد قيم الإطار الثقافي وأبعاده المذكورة سابقا في الواقع البشري ما لم نشكل نظاما تربويا أصيلا وفاعلا وواقعيا يكون قادرا على إحداث التغيير المطلوب في الشخصية والسلوك ونمط الحياة وعالم العلاقات. وعلى هذا الأساس، فإن التربية ونظامها وفلسفتها ومناهجها ينبغي أن تكون في وضع تقتدر به على تبني مشروع تشكيل إنسان الشهود الحضاري المنشود. ولهذا فإن السؤال الأساسي الذي ينبغي أن نثيره هو: إلى أي مدى يستطيع النظام التربوي الحالي في مختلف البلدان الإسلامية الإسهام في تخريج إنسان الشهود الحضاري الذي يحمل الأساس الثقافي الذي أشرنا إليه سابقا؟

هنا ينبغي أن نعيد النظر في كامل النظام التربوي، ونحاول وضع مشروع للانطلاق في عمليات منهجية موجهة لتحقيق الإصلاح

التربوي الذي يكون قادرا على دمج معاني الاستخلاف ومضامينه الكبرى في وعي الناشئة وفي شخصيتها، وتخريج أجيال إسلامية قيادية قادرة على تحقيق غايات الأمة وأهدافها في ظل واقع حضاري مادي معقد صارم. وأول ما ينبغي أن نهتم به في دعم النظام التربوي والتعليمي أمور هي:

● التركيز على تحديد نوعية الشخصية التي نريد تخريجها وبناءها (النوعية التربوية). هنا نركز على التكوين الروحي والمعرفي والعقلي والفكري والنفسي والروحي والاجتماعي للفرد، وعلى السمات الضرورية في الشخصية القيادية.

● نوعية المعرفة التي نريد إنتاجها واستهلاكها (النوعية المعرفية). هنا نركز على المقررات والمادة التعليمية والكتب المدرسية، ومختلف المعارف والعلوم التي تقدم للأفراد، ونتأكد من مدى أصالتها وتناسبها مع وعي الأمة، واستجابتها لمعطيات الواقع وخصائصه. وكذلك نتعامل مع مصادر المعرفة والعلم وأهدافه ونظرياته وأدواته.

● نوعية الثقافة التي نريد بناءها وتجسيدها في الواقع الإسلامي الفردي والجماعي (النوعية الثقافية). هنا نركز على نمط الحياة الإسلامية وطرائق السلوك والممارسة، ومناهج التثاقف والوعي، وأنساق المعرفة الثقافية العامة لكل أفراد المجتمع.

● نوعية المناهج الأصيلة والفعالة القادرة على تحقيق أهداف النظام التربوي المؤهل للمساهمة في تخريج القيادات الإسلامية (النوعية المنهجية).

● نوعية الوسائل والأدوات والتقنيات والتكنولوجيات المتناسبة وتربية الأجيال الإسلامية، وتخريج قيادات في مختلف المجالات. (النوعية الوسائلية).

● نوعية المهارات والخبرات والملكات والقدرات الفكرية والفنية والسلوكية التي نريد أن تتوفر عليها القيادات الإسلامية في كل الميادين.

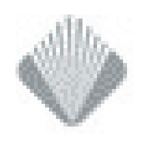
ب- الإصلاح التربوي وضرورة تشكيل الشخصية الشهودية الحضارية

إن اهتمام النظام التربوي والتعليمي في المجتمعات الإسلامية بالنوعية البشرية، والنوعية التربوية، والنوعية المعرفية، والنوعية الثقافية، والنوعية المنهجية، والنوعية السلوكية، والنوعية الوسائلية، ومختلف المهارات والقدرات المطلوبة، بالإضافة إلى الإدارة الفاعلة للنظام التربوي والتعليمي بطاقاته البشرية والمادية، سوف يعزز من قيمة النظام التربوي ويفعل دوره الحيوي في تخريج القيادات الإسلامية المؤهلة للمساهمة الفاعلة في مسيرة الأمة في القرن المقبل. «إن ما تحتاجه الرسالة الإسلامية هو قيام مؤسسات تربوية تفرز نماذج جديدة من العلماء الذين يحسنون إبراز معجزة الرسالة في ميدان العلم، وتكون لهم الكفاءة العلمية والتفكير العلمي اللذان يؤهلانهم لاعتلاء المنابر الجديدة... اعتلاء منابر التلفزة ومحطات الإرسال الفضائية، والطباعة العالمية، ويخاطبون الإنسانية بأحسن مما عندها علما وفكرا وأدبا. تحتاج الرسالة الإسلامية إلى مؤسسات تربوية ونظم ومفاهيم وتطبيقات تربوية جديدة تتعايش مع المفاهيم الجديدة للعلم» [20].

إنه ينبغي لنا أن نراهن على الدور الأساسي الذي يؤديه النظام التربوي والتعليمي في البناء الحضاري وفي تخريج القيادات الإسلامية. ومن هنا ينبغي لنا أن نحاول بناء نظام تربوي تعليمي يكون مرتبطا بواقع المجتمع وآماله. وفي هذا الصدد فإن الإرادة السياسية، والإرادة الاجتماعية لمختلف قوى المجتمع من هيئات رسمية ومؤسسات تنفيذية وجمعيات خيرية وحركات إسلامية ومؤسسات دعوية لها دور مهم للغاية في الوصول بالأمة إلى صياغة نظم تربوية أصيلة ومتماشية مع واقع كل مجتمع مسلم معاصر وخصائصه وتشكيله

(20) ماجد عرسان الكيلاني، أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإسلامية، الطبعة الأولى، (الولايات المتحدة الأمريكية، مؤسسة إنترناشيونال جرافيكس، 1997)، ص 161.

وتركيبه ومراحل تطوره وظروفه القائمة. إن تشكيل القيادات الإسلامية المؤهلة يحتاج، كما سبقت الإشارة، إلى الاهتمام بالمسألتين الثقافية والتربوية. ومن هنا ينبغي أن نفكر بجدية في التوجيه الثقافي والتوجيه التربوي، باعتبارهما من أهم المداخل الكبرى لتمكين الأمة من ممارسة وظيفتها الاستخلافية. وهذا التوجيه يعني أن نحدد الإمكانات المتوفرة لدى الأمة من الطاقات البشرية والمادية والفكرية، ومن الخبرات والمؤهلات، ونحدد مناهج وأساليب ووسائل وبرامج ومخططات توجيهها واستخدامها في المشاريع المختلفة لتنمية الفرد والمجتمع. ولكن ينبغي أن نقول إنه لكي ينجح التوجيه الثقافي والتربوي في تخريج القيادة المؤهلة لتطوير الأمة فليس هناك غنى عن تشجيع المؤسسة السياسية بأكملها لتساهم في هذا الفعل بما لديها من قوة في التنظيم والإدارة والاقتصاد ومختلف المؤسسات التي إن استخدمت بصورة صحيحة فعالة، فإنها ستمكن المجتمع من تخريج قيادات في مختلف المجالات تكون قادرة على تحقيق أهداف الأمة ورسالتها التاريخية.



الفصل الخامس

الأمة الوسط وضرورة تجديد فلسفة التعليم وأدوار المعلم الشاهد حضاريا

تركز الحديث في الفصل السابق حول مسألة أهمية الثقافة والتربية في بناء إنسان الشهود الحضاري، وعرج على أهمية التربية في هذا المشروع الحضاري المنشود، وفي هذا الفصل محاولة لتوضيح أهمية التعليم ودور المعلم في بناء الأمة الوسط القيادية. ومما لا شك فيه أن للتعليم دورا فاعلا في حياة المجتمع بصورة عامة؛ إذ يعد التعليم، بمؤسساته المتعددة بمثابة الإطار الحيوي الذي تتخلق فيه مضغ الوعي، وتتضج فيه مفاهيم الإنسان حول ذاته ورسالته، وتتشكل فيه أجنحة النشاط الحضاري والتنمية العمرانية الشاملة التي يمارس فيها الفرد دورا حيويا فاعلا بوصفه يعيش ضمن جماعة لها وظيفة تاريخية هي في الأساس بناء هذا الإنسان الصالح كفرد وجماعة ودولة ومجتمع وأمة وحضارة متميزة. وقد دلنا تاريخ الاجتماع البشري منذ زمن طويل وبصورة خاصة في ظل الاجتماع العربي الإسلامي الأول والاجتماع الغربي المعاصر عَمَّا للعمل والتعليم من دور أساسي يتصل مباشرة بالفعل الحضاري للإنسان، وإنجازاته ذات التأثير التاريخي العالمي.

والتعليم، اليوم، وفي ظل سيادة مفاهيم العولمة والمعلوماتية والتكنولوجية، ومفاهيم مجتمع المعرفة، واقتصاد المعرفة، وسياسة المعرفة، وثقافة المعرفة، وحضارة المعرفة، وإعلام المعرفة، وحرب المعرفة، ووعي المعرفة... قد تجاوز بدوره ووظيفته حدوده التقليدية وأدواره التاريخية التي تداولتها المجتمعات لقرون من الزمان. وعندما نتحدث عن التعليم اليوم، فإننا ندرج فيه، بالإضافة إلى التعليم المدرسي الأكاديمي بكل مستوياته والتعليم الثقافي العام بكل مستوياته، والتعليم الاجتماعي بكل مستوياته، والتعليم الأسري بكل مستوياته، والتعليم الإعلامي.. كلا من التعليم التكنولوجي والإلكتروني بكل أنواعه الجديدة مثل التعليم عبر الإنترنت، والتعليم عن بعد، والتعليم المفتوح وغيره. فالتعليم هنا أصبح أكثر اتصالا والتصاقا بحياة الإنسان والحضارة معا.

ومن هنا، فالتعليم اليوم ليس مجرد أداة بسيطة لنقل المعلومات إلى الآخرين، وليس مجرد إطار ترسخ فيه قيم الولاء والوطنية والاعتزاز بالتراث والذات والتفاعل مع الغير، وليس فقط مجرد نظام يتم بموجبه تأهيل أفراد ليحصلوا على شهادات ومعلومات تمكنهم من شغل مناصب وممارسة أدوار معينة داخل المجتمع، وليس هو مجرد عمل يقوم به نظام تعليمي يحتوي على إدارات وأساتذة وطلبة ومناهج ومعارف وكتب ووسائل ومناخ تعليمي مناسب من أجل تخريج مهنيين أو مهندسين أو أطباء أو أساتذة وغيرهم، ولكن التعليم اليوم، بالإضافة إلى كل ما سبق، أصبح هو غريزة عصر المعلوماتية والعولمة؛ إذ بدونه يفقد المجتمع دوره ورسالته ووظيفته. فعلى سبيل المثال، يعد التعليم في الدول المتقدمة مثل الولايات المتحدة واليابان وأوربا بمثابة القوة الضاربة التي بها تتجسد وتتأكد باستمرار القوة العسكرية والتقنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية والحضارية والتكنولوجية والمعلوماتية لهذه الدول. ومن هنا أصبح للتعليم ومؤسساته الدنيا والوسيطة والعليا، والرسمية والشعبية، والعامة والخاصة موقع راسخ في إدارة حركة الاجتماع الحضاري للمجتمعات؛ حيث وصلت بعض المجتمعات المتقدمة إلى مستويات من النضج التعليمي أصبح بموجبه النظام التعليمي هو مركز الفاعلية الحضارية، وأصبح لميزانية التعليم أوفر الأقساط في كل حسابات المجتمع، كما أصبح الاستثمار التعليمي من أنجع وأفيد الاستثمارات في المجتمعات ذات الوعي التعليمي الحضاري المتقدم.

وبحكم طبيعة العصر والمرحلة التاريخية التي تجتازها المجتمعات الإنسانية، وبحكم غلبة منطق العولمة والمعلوماتية فإن التعليم أصبح يتأثر كثيرا بما يحدث في عالم السياسة والعلاقات الدولية والصراعات بين الأمم والمجتمعات، وفي عالم الاقتصاد وعالم الأفكار والمعارف الحديثة وعالم مناهج الفكر والمعرفة والعلم. ومن هنا فمسألة إعادة النظر في دور المعلم وموضوع فلسفة التعليم أصبح من المهام الكبرى التي ينبغي أن يضطلع بها أبناء المجتمعات على اختلاف ثقافاتهم

وأديانهم، ولكن إعادة المراجعة لمفاهيم التعليم ولدور المعلم ولفلسفة التعليم ليست عملا اعتباطيا ارتجاليا عابرا، وليست مجرد عمل فكري مفروض من الخارج، ولكن ينبغي أن يكون الأساس نوعا من النضج والتطور الطبيعي لوعي المجتمع ومؤسساته التربوية والتعليمية؛ بحيث تبرز داخل المجتمع، وفي هرم خبرته، وفي سقف وعيه الحاجة الملحة لإجراء التغيير المطلوب؛ ذلك لأن أي تغيير أو مراجعة لدور المعلم ولفلسفة التعليم تحت ضغط المؤثرات الخارجية غير الحقيقية، وتحت تأثير الموضة التي تجتاح كل أنساق الحياة والوعي المعاصر وتفرض عليه نماذج وعي جديد مستوردة، فإن ذلك التجديد يعد نوعا من الانتحار لهذه النظم التعليمية التي تتأثر بردود الأفعال أكثر ما تكون هي ذاتها رائدة حركة تغييرها وتجديدها. ومن هذا المنطلق فينبغي لنا أن نراعي التطورات الداخلية والخارجية، وكذلك العوامل السياسية والثقافية والاجتماعية والنفسية والعلمية والتقنية التي تفرض شروطا جديدة على التعليم المعاصر وبالتالي على المعلم وفلسفة التعليم. ومن أجل معالجة موضوعية للدورالحضاري للمعلم وضرورة التجديد في فلسفة التعليم قسم هذا المبحث إلى نقطتين هما:

- من دواعي تجديد فلسفة التعليم والدور الحضاري الشهودي للمعلم.

- الأدوار الحضارية للمعلم الرسالي: الشروط والآفاق.

أولا: من دواعي تجديد فلسفة التعليم والدور الحضاري للمعلم

في الحقيقة هناك دواعي كثيرة [1] وظروف متنوعة تستدعي إثارة السؤال حول مسألة دور المعلم وضرورة التجديد في فلسفة التعليم. فالمجتمعات العربية خصوصا والمجتمعات الإسلامية عموما تمر بظروف وأوضاع استثنائية متميزة وخطيرة. وهناك أوضاع جديدة تستدعي إعادة النظر في كثير من الأمور بما فيها مسألة التعليم عموما. وقد وصف لنا أحد الباحثين بعض الدواعي التي تدعو إلى ضرورة المراجعة بقوله: «عجز الإنسان الذي تخرجه هذه المؤسسات عن التفاعل مع أبناء مجتمعه والإسهام في حشد الطاقات لصالح الجميع... عجز الإنسان الذي تخرجه هذه المؤسسات عن تحديد هويته بين بني الإنسان، ولذلك ما زال المتسلط أو المستعمر الخارجي يحدد له هويته أو جنسيته، إقليميته أو طائفيته أو قريته انطلاقا من أهداف هذا المستعمر في السيطرة والهيمنة والتصرف بالمقدرات.. عجز الإنسان الذي تخرجه هذه المؤسسات عن تحديد منهاج حياته في ضوء المتغيرات المعاصرة التي تؤثر في واقعه. فهو ما زال يستورد مناهج الحياة كما يستورد أدوات الحياة ووسائلها ومئونتها... عجز الإنسان الذي تخرجه المؤسسات التربوية المذكورة عن التفاعل مع ماضيه وتراثه؛ أي دراسته وهضمه وتطوير ما كان إيجابيا مفيدا في حاضره، واتقاء ما كان سلبيا معوقا لحركته.. عجز الإنسان الذي تخرجه المؤسسات التربوية عن التفاعل مع بيئته الطبيعية واستخراج كنوزها وتسخير مواردها لصنع الوسائل التي يحتاجها في حاضره والطور الذي يعاصره..» [2] فإذا كان هذا الوضع صحيحا - ولو بصورة نسبية وبدون مبالغة مجحفة - فإن هناك دواعي أخرى ذات قيمة وينبغي اعتبارها، وهي:

---

(1) إدغارفور، فلسفة الإصلاح الجامعي، ترجمة: هشام دياب، (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1973)، ص 28-58.

(2) ماجد عرسان الكيلاني، أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية، الطبعة الثانية، (الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997)، ص 107-106.

1) تأثير تيار العولمة ومده المتعاظم على كافة مناحي وأوجه النشاط الإنساني في البلدان الإسلامية بصورة خاصة.

2) الإنجازات الحضارية الضخمة والنوعية في ميدان المعلوماتية والتكنولوجية والعلوم.

3) مرحلة التطور الحالي للمجتمعات العربية والإسلامية وضرورة تبني المنظور الحضاري في التعليم. وفيما يأتي شرح مختصر لأهمية هذه العوامل.

1) ضرورة فهم طبيعة العولمة وأهمية تفعيل التعليم حضاريا

حقيقة تواجه معظم المجتمعات الإنسانية حالة استنفار قصوى بسبب ما أحدثته العولمة وتحدثه من هزات عنيفة تمس العديد من أسس وقيم الاجتماع البشري المعتادة. فالملاحظ على حركة العولمة وعملياتها السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية أنها حركة تكاد تكون موجهة بصورة تخدم مصالح النموذج الحضاري الذي دفع بها إلى العالم وأراد لها أن تكون انتصارا للحرية والديمقراطية والليبرالية وقيم الاقتصاد الحر على وفق النسق الغربي ذاته. والتعليم في البلدان العربية، على سبيل الخصوص، يواجه وسيواجه في المستقبل القريب والبعيد أعنف الصدمات التي ستتلاحق مع تعاظم مد العولمة وتكاثف جهوده باتجاه تغيير أنظمة التعليم التي لا تتماشى وقيم الحداثة الغربية أو تقف حاجزاً في طريقها، ومن هنا فقبل أن يتحدد موقع ودور المعلم في ظل هذا الخضم العارم من التحديات التي ستجلبها العولمة ينبغي لنا أولا أن ندرك طبائع هذه العولمة ونحدد مدى تأثيرها في نظم التعليم العربية والإسلامية لكي نتمكن من تحديد طبيعة ونوعية الاستجابة المناسبة.

وإذا كان هذا هو الوضع بصورة عامة، فإن هذا لا يمنع من القول إنَّ العولمة تتيح فرصا مهمة جدا للتحضر والتقدم لكثير من المجتمعات الواعية والذكية والتي تمتلك القدرة على التفاعل والتعامل بصورة

متكافئة وبناءة. فالمجتمعات الذكية تستطيع أن تستفيد بصورة فعالة جدا من العولمة وتتجنب أكبر قدر ممكن من تأثيراتها السلبية القاتلة. ومن هنا تأتي أهمية التعليم ودور المعلم؛ فالنظام التعليمي ينبغي أن يكون مستوعبا لكل هذه التحولات التي تأخذ حيزها في واقعنا بالصورة التي تتيح له تفعيل إمكاناته وقدراته البشرية والفكرية والمادية في خدمة التنمية الشاملة للمجتمع دون التأثر القاتل بالعولمة وتحدياتها. فالنظام التعليمي الذي يعيش في عصر العولمة ينبغي أن يكون بالقدر الكافي من الحساسية والفاعلية بحيث يستطيع أن يغرس في وعي مؤسساته وأفراده القيم والمهارات والخبرات والوعي اللازم لفهم العولمة والاستفادة من إمكاناتها ووسائلها وخبراتها. وعلى هذا الأساس فإن أي تغيير أو تجديد في فلسفة التعليم وفي دور المعلم ورسالته ينبغي أن يكون على وعي تام بطبيعة وحقيقة وتحديات الواقع المعولم الذي تتقوى فيه مركزية النمط الغربي بصورة أو بأخرى.

وعلى هذا الأساس، فإن أول عمل ينبغي القيام به من أجل الاستفادة من العولمة بصورة مناسبة ولائقة هو تفعيل التعليم حضاريا؛ أي البحث في الرسالة الحضارية الكبرى للتعليم ليس فقط من أجل تخريج المعلمين والمهنيين الذين نحتاج إليهم في المجتمع، ولكن بصورة أساسية من أجل تشكيل الثقافة الحضارية والشخصية الحضارية التي تستطيع أن تفهم تحولات العالم الكبرى وتساهم في إثراء المسيرة الإنسانية بالإنجازات والأفكار والرجال والعلماء والمؤسسات القادرة على المشاركة الفاعلة في معالجة مشكلات الحضارة المعاصرة وليس الاكتفاء بالانغلاق والدوران حول الذات في عالم معولم. فالرسالة الحضارية للتعليم هي بالدرجة الأولى تشكيل هذه الثقافة الحضارية وتخريج هذا الفرد الحضاري القادر على تكسير قيود التخلف والانعزال والانطواء والارتجال والفوضى والكسل وإيجاد شروط التحضر والتفاعل والانفتاح والتخطيط والتنظيم والاجتهاد والجد من أجل المشاركة في التنمية الحضارية المعاصرة.

إننا ينبغي أولا وقبل كل شيء أن نفك القيود التي تجعل من التعليم علما روتينيا رتيبا قاتلا وقد تجعله في بعض المجتمعات العربية من أسوأ وأتفه وأفقر المهن... ونعيد ثقة المجتمع بالتعليم باعتباره أكبر وأخطر الوسائل المعاصرة تأثيرا في صناعة الفكر والتقنية والتكنولوجيا والقوة. ولن يتم لنا هذا الأمر إلا بإعادة النظر في دور المعلم ونقل ذلك الدور من مجرد نقل المعلومات وتلقين الدروس وتعليم المهارات والخبرات إلى الدور الحضاري المتفاعل والدور التربوي الذي ننقل فيه ثقافة وشخصية وإطارا أخلاقيا ونمطا سلوكيا أي إلى أداء دور المربي والمرشد والموجه بما تعنيه هذه الكلمات من قيم وفضائل وأخلاق وسلوكيات وأفعال وأعمال وتنوير وصياغة للشخصية المتفاعلة حضاريا.

2) المعلوماتية الحديثة ومسألة تجديد التعليم

إذا كانت العولمة مسألة مهمة وضرورية عند التفكير في إعادة النظر في فلسفة التعليم ودور المعلم، فإن الاهتمام بالمعلوماتية الحديثة وما أحدثته من تغييرات جذرية في طرائق الأداء وأساليب التعليم والاتصال أمر ضروري كذلك. والإنجازات النوعية التي تحققت في عالم المعلوماتية أدخلت تطويرات مهمة جدا، وخاصة كيفيات وأدوات ووسائل الممارسة والفعل، وهو ما سمح بتفعيل الأداء والإنجاز وإتقانه وتسريعه وتنويعه وجعله أكثر جاذبية وتأثيرا. والتعليم من المؤسسات التي استفادت كثيرا، وخاصة في الدول المتقدمة، من المعلوماتية الحديثة وتقنيات الأداء والإنجاز وطرائق الإدارة والتخطيط والتنظيم الحديثة. وقد أدخلت مفاهيم جديدة على الواقع التعليمي مثل التعليم عن بعد والتعليم المستمر شبكيا، وتدويل التعليم، والمدرسة المركبة، وإدارة المعرفة، والتربية من أجل الأزمات والتربية من أجل المستقبل، والتربية البيئية، وكذلك التعليم المعولم وغيرها. ولما كان لكل هذه التحولات والتغيرات والإنجازات أثر بالغ في فلسفة التعليم وفي تحديد طبيعة الرسالة والدور والوظيفة المنوطة بالمعلم في عصر

المعلوماتية والعولمة، فإن سؤالا أساسيا يثور في وجهنا، وهو: هل يكفي أن نعتمد على المفهوم التقليدي لدور المعلم لتحقيق هذا الدور في عصر العولمة والمعلوماتية؟ وبعبارة أخرى: هل يكفي التكوين القديم الذي نقدمه للمعلم سواء في تكوينه المعرفي أو السلوكي أو الروحي أو جانب المهارات والخبرات لكي يؤدي الأدوار الجديدة التي ستناط به في ظل نظام تعليمي معولم؟ وهل فلسفة التعليم القائمة منذ عقود ستتماشى وتتناسب مع طبيعة الدور الجديد للمعلم في عصر العولمة والمعلوماتية المعقدة؟

3) ضرورة المنظور الحضاري في تجديد فلسفة التعليم العربي الإسلامي

من أخطر الأزمات التي كثيرا ما تواجه نظم التعليم العربية والإسلامية المعاصرة غياب الرؤية الحضارية الكلية الشمولية لقضايا التعليم والمعلم والتربية وغيرها. بحيث أصبحت قضية التعليم وكأنها معزولة في جزيرة بعيدة عن مختلف قضايا المجتمع الاستراتيجية والحيوية، وأصبح المعلم نفسه وكأنه معزول في جزيرة التعليم بعيدا عن مجريات الأحداث العالمية والتاريخية والحضارية الكبرى. وفلسفة التعليم [3] في كثير من البلدان العربية والإسلامية تعاني من الفصام بين ما هو ديني وما هو مدني من العلوم والمعارف، كما تعاني من مناهج وفلسفات المعرفة الوضعية والمادية التي غزت عالم التعليم وخاصة الجامعي. فمختلف التخصصات، وخاصة في العلوم الإنسانية والسلوكية والاجتماعية، تعاني من أزمات معرفية منهجية بسبب غياب الأصالة الذاتية فيها وصدورها عن رؤى كونية مغايرة للرؤى الكونية العربية الإسلامية، ونتاجها في واقع وظروف مغايرة لما يعيشه الإنسان العربي المسلم في أغلب الحالات. ففرض هذا النوع من النظام المعرفي ومن المنهج العلمي المعرفي يؤدي في كثير

(3) انظر، عبدالغني النوري وعبدالغني عبود، نحو فلسفة عربية للتربية، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1979)، ص 321 وما بعدها.

من الأحوال إلى تعميق الهوة بين المعرفة والواقع وبين المعلم والمتعلم وواقع الحياة العملية للناس.

ومن هذا المنطلق، فالأمر يتطلب تطوير منظور حضاري عربي إسلامي للممارسة المعرفية والتعليمية يسمح بإنتاج معارف ونظريات تتناسب ووعي الأمة ومرحلة تطورها وظروفها وواقعها الراهن، كما تؤكد أصالة هذه الأمة وذاتيتها.

وينبغي لهذا المنظور الحضاري في التعليم أن يراعي ضرورة:

1) التأكيد على القيم والمنطلقات الأساسية للتعليم التي ينبغي أن لا تتعارض وقيم المجتمع ودينه وثقافته وتراثه وتاريخه.

2) التأكيد على ضرورة الإحاطة والإلمام بالإنجاز العلمي والتقني والتكنولوجي الحاصل في واقع التعليم المعاصر ومحاولة الاستفادة منه بالصورة المثلى.

3) التأكيد على ضرورة الوعي الواضح بأحوال المجتمع ومرحلة تطوره ونوعية المشكلات والتحديات التي يعيشها والإمكانات التي يتوفر عليها والصعوبات التي يواجهها وطبيعة التوازنات التي تحكمه وطبيعة الحساسيات الثقافية والدينية والفكرية والاجتماعية التي تشكل جزءا من نسيجه الاجتماعي.

4) التأكيد على ضرورة النظرة الكلية الحضارية الشمولية إلى الأمور بعيدا عن النظرة التجزيئية والانتقائية والعاطفية؛ لكي نتمكن من رؤية الصورة التكاملية للنظام التعليمي ونتعرف على مختلف العوامل والأسباب التي تتحكم في مسيرته.

5) التعرف على حال النظام التعليمي وعلى أوضاع المعلم من واقعه ومن شروط عمله اليومية ومن تكوينه الحالي ومن قدراته وخبراته ومهاراته الحالية، ثم نضع المخططات اللازمة لنقله من وضع إلى

آخر ومن مستوى إلى آخر في سلم ترقيته وتأهيله لكي يستوعب رسالته ودوره في عصر العولمة والمعلوماتية بما يتطلبه ذلك من ضرورة امتلاك خبرات ومهارات وذهنية، وثقافة جديدة متفاعلة.

كما ينبغي للمنظور الحضاري في التعليم أن يركز على ضرورة أن يساهم التعليم بفلسفته الحضارية في:

- رفع وعي الفرد وفهمه إلى مستوى الأحداث العالمية.

- إعادة ترتيب وتنظيم وعي الفرد ومعارفه وقدراته بصورة متناسقة ومنظمة.

- توجيه وترشيد موقف الفرد وسلوكياته بصورة أصيلة وفعالة.

- إعادة صياغة الصلة بين الفرد ونموذجه الكوني وتاريخه وتراثه وذاته.

- إعادة التوتر والفاعلية لحركة الفرد وترسيخ قيم العطاء والبذل والإبداع.

- إعادة تنظيم النظام المعرفي للفرد حتى تستقيم اجتهاداته وأفكاره.

- إعادة تنظيم وترتيب النظام الثقافي للفرد بالصورة التي تمكنه من تحقيق معاني وقيم نمط حياته وطرائق سلوكه وأبنية علاقاته مع الذات والآخر.

- إخراج الفرد المتعلم المتمتع باللحمة المنهجية اللازمة للتعامل مع الأحداث والوقائع والمشكلات على وفق منهج واضح القواعد والأسس والخطوات والإجراءات والوسائل والأساليب والأدوات.

- إعادة ترتيب سلم القيم داخل عقل الفرد وفي نظام الثقافة السائدة؛ بحيث تترتب القيم حسب أهميتها وأولويتها فيفرق بين القيم النظرية والقيم العملية، وبين القيم التعبدية والروحية والأخلاقية والقيم الفعلية والسلوكية والاجتماعية.

- إعادة شحذ الفعالية الروحية والفكرية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية والسلوكية للفرد والجماعة.

- إيجاد النظام الاجتماعي اللازم لتحقيق الفاعلية الحضارية داخل مؤسسات، وتوجيهها لخدمة العقد الاجتماعي للمجتمع.

- تعليم وتربية الفرد والجماعة على قيم رسالية وتاريخية تحقق له كينونته التاريخية وتتيح له إمكانيات الإسهام في التطور الحضاري الذاتي للمجتمع وفي الإسهام الحضاري في تطور الحضارة الإنسانية عموما.

- ضرورة مساهمة التعليم في تحديد الأدوار الاجتماعية الحقيقية لمختلف طبقات المجتمع من ساسة وعلماء ومثقفين وحرفيين ومهنيين ورعايا وغيرهم.

- إعادة النظر في ضرورة إسهام التعليم في عملية ترتيب وتنظيم قيم الأسرة وشبكة علاقات الأسرة مع أفرادها ومع النظام الاجتماعي العام.

- ضرورة مساهمة التعليم في ضبط الصلة بين الفرد ودينه وتراثه وتاريخه وحضارته وواقعه وحاضره ومستقبله.

- ضرورة توجيه التعليم لكي يساهم في تشكيل الثقافة التي تتصف بالتسامح والسلام والأمن والاستقرار والمشاركة الجماعية في حمل هموم المجتمع والقيام بالواجبات وغيرها من القيم.

إذن عند إعادة النظر في دور المعلم وفي فلسفة التعليم ينبغي أن يكون الإطار النظري الذي ننطلق منه مستوعبا لكل المعطيات وواعيا بكل العوامل والمؤثرات الداخلية والخارجية التي تتحكم في مسيرة الأشياء ومنطقها. فالأمر ليس مجرد بحث عن التغيير والتجديد باعتباره موضة جديدة تغزو الأسواق والعقول، ولكن إحداث التجديد

والتفعيل بوصفه نموا طبيعيا ضروريا لتفعيل فلسفة التعليم ودعم الدور الحضاري للمعلم لكي يرقى إلى مستوى الأحداث الإنسانية ليس فقط في معلوماته ومهاراته وخبراته وأدواته ووسائله ولكن، وبالدرجة الأولى، في ذهنيته ووعيه وثقافته وشخصيته ورسالته؛ ذلك لأن أي تجديد في التقنيات والمهارات والأدوات والوسائل والتكنولوجيات ينبغي أن يسنده تجديد في الذهنية والعقلية والثقافة والشخصية والقيم التي تحكم النظام التعليمي كله من أدناه إلى أعلاه.

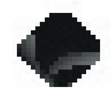
ثانيا: الأدوار الحضارية للمعلم الشاهد: الشروط والآفاق

1 - شروط تحديد الدور الحضاري للمعلم الشاهد:

قبل تحليل الدور الحضاري للمعلم وما يقتضيه ذلك من إعادة النظر في الفلسفة التعليمية وفي الأهداف العامة للعملية التعليمية والتربوية، ينبغي التأكيد على أن الحديث عن المعلم ودوره لا يقتصر فقط على هذا الفرد أو الشخص أو الإنسان الذي نسميه المعلم والذي له وظيفة تدريسية وتعليمية متعارف عليها. فالحديث عن دور المعلم يتخذ شكل منظومة متكاملة ومركبة يتحدد بموجبها هذا الدور في إطار كلي شمولي تتدخل فيه عوامل كثيرة وعناصر متعددة؛ إذا ما نقص منها عنصر أو اختل ارتبكت كامل المنظومة وفقدت تناسقها وفاعليتها، وبالتالي يفقد المعلم الدور الحضاري الحيوي ويتحول من دور حضاري فاعل إلى مجرد عمل روتيني رتيب قاتل كما هو معروف في كثير من البلدان. ومنظومة الدور الحضاري للمعلم لا تتحدد فقط بالمعلم وتكوينه وخبراته ومهاراته وقدراته وفنون أدائه وأساليب عمله، ولكن بمجموعة عوامل وأدوار أخرى أساسية أهمها:

- العوامل والشروط والأدوار المتعلقة بالمتعلم:

وهي شروط تتصل به باعتباره متعلما أولا، وناقلا للعلم والمعرفة ثانيا، وعضواً فاعلاً في المجتمع ثالثا، وصاحب دور معين رابعا؛ فالمتعلم



باعتباره الهدف الأولي للفعل التعليمي ووسيلته الأساسية لاستمراره والضرورة اللازمة لمستقبله له دور كبير في تحديد الدور الحضاري للمعلم. فالمتعلمون بكل أعمارهم ومستوياتهم وتخصصاتهم والأدوار التي يمارسونها عند تخرجهم أو التحاقهم بمواقعهم في المجتمع يشكلون واحدا من العناصر المهمة لفهم الدور الحضاري للمعلم. ففي العالم المتقدم أصبح للمتخرجين والمتعلمين الدور الأساسي المحدد لمدى فاعلية المؤسسات التعليمية وكفاءتها وقدرتها. فالمتعلم أصبح محدداً أساسياً لفائدة وقدرة المؤسسة التعليمية على المنافسة داخل المجتمع وفي أسواق التعليم والتوظيف والاقتصاد التي تستقطب هذه الخبرات والقيادات المتعلمة. وعلى هذا الأساس، أصبحت دراسة سيكولوجية وسوسيولوجية المتعلمين (4) وأوضاعهم النفسية والاقتصادية والثقافية والسياسية والفكرية والذهنية من أهم العوامل التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار عند الحديث عن المعلم ودوره، ومدى قدرته على الوصول إلى هذا المتعلم وإعادة توجيهه وصياغة عقليته وذهنيته وشخصيته. كما أن رأي المتعلم وتغذيته الراجعة في المعلم، وفي المؤسسة التعليمية، وفي البرنامج التعليمي، وفي المواد، وفي الكتاب، وفي المقرر، وفي أساليب التوجيه والإشراف والتقويم، وفي نظام التعليم، وكذلك رأيه في مؤهلاته وقدرته حين التخرج والاندماج في وظيفته أو عمله، وقدرته وفاعليته الأدائية والإنجازية وشخصيته وسلوكه.. كُلُّ هذه الأمور أساسية في تحديد الدور الحضاري للمعلم؛ ذلك لأن الدور الحضاري للمعلم لا يحدد فقط في داخل القسم أو في ساحات المؤسسة، ولكن يتقرر جزء كبير منه في المجتمع، وفي حياة المتعلم الذي تخرج من هذه المؤسسات، وحمل ذلك التعليم ونوعيته أو صورته أو مثاله. ومن هنا ينبغي للقائمين على نظام التعليم أن تكون لهم الدراية الكافية بالمتعلم وأوضاعه وظروفه النفسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والفكرية والذهنية ليس حين وجوده في المؤسسات التعليمية فقط، ولكن حال اندماجه في الفعل الاجتماعي.

(4) انظر عبدالعزيز برغوث، تأثير العوامل الثقافية والاجتماعية والنفسية في نمو المعرفة وتطورها إنتاجا واستهلاكا، المؤتمر العالمي حول التعليم الجامعي بين استهلاك وإنتاج المعرفة، كلية التربية، جامعة البحرين، 6-8 مارس 1999م.

- **الشروط والأدوار الخاصة بالمؤسسة التعليمية:**

وتشمل مؤهلاتها وإمكاناتها وقدراتها وخبراتها وسمعتها وطرائق أدائها وفلسفة تعليمها وأهدافها، وكذلك نوع المعارف والأفكار والمعلومات والنظريات والخبرات والمهارات التي تقدمها. فالمؤسسة التعليمية المؤهلة هي التي تسهم في تأهيل المعلم لأداء دوره الحضاري كما تساعد المتعلم على التحصيل. والمؤسسة هي، في الحقيقة، المسئولة عن إيجاد الجو والمناخ النفسي والاجتماعي والثقافي اللازم لنجاح العملية التعليمية، وفي وقتنا الحاضر تطورت مسالك ومداخل جديدة فعالة في الإدارة والتنظيم والتسيير المبني على مراعاة سيكولوجية وسوسيولوجية المعلم والمتعلم، وكذلك إدخال أرقى وسائل وتقنيات وتكنولوجيات الأداء الفاعل المساعدة على تسريع وإتقان وتسهيل عملية التعليم والتعلم والتفاعل التعليمي.

- **الشروط والأدوار الخاصة بالنظام التعليمي داخل مجتمع ما:**

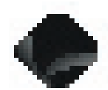
فالنظام التعليمي والتربوي بفلسفته وأهدافه وغاياته ومسوغاته ودوافعه وأسسه ومقوماته يعد من أهم العوامل المساعدة على تحقيق الدور الحضاري للمعلم. فالنظام التعليمي المبني على مفاهيم استهلاك المعرفة واستيراد المعرفة والتقليد والاتباع، ويفتقر إلى أسس الإبداع والاجتهاد والطموح، ولا يقوم على تشجيع البحث الأصيل والإبداع الأصيل، ولا يطمح إلى تخريج مبدعين ومفكرين مجتهدين هو، في حقيقته، نظام تعليمي لا يستطيع أن ينتج معلما يمكنه أن يؤدي دورا حضاريا تربويا. فهو ينتج معلمين وكفى!. فنظم التعليم الراقية هي التي تضع فلسفة تطمح من خلالها إلى تخريج القيادات والكفاءات والخبرات والقدرات التعليمية الراقية، والقادرة على المنافسة في المستوى العالمي وعلى كل الأصعدة. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن النظام التعليمي المؤسس على فلسفة لا يشكل فيها تراث المجتمع وثقافته وتاريخه ورؤيته الكونية حجر الأساس نظام لا يستطيع أن

ينتج معلمين قادرين على الأداء الحضاري التربوي الذي يرتقي إلى مستوى الإنجازات العالمية الحضارية القائمة.

- الشروط والأدوار الخاصة بفلسفة التعليم وأهدافه:

ومما سبق، يمكن القول إنَّ فلسفة التعليم ينبغي أن تتحدد بالصورة التي تتعمق فيها قيم الدور الحضاري العالمي للمعلم والرسالة التربوية التاريخية التي تناط به. وبصورة عامة، فإن فلسفة حضارية للتعليم تستطيع بطبيعة الحال أن تنتج معلما قادرا على أداء دور حضاري، أما فلسفة تعليمية من أجل التعليم والنفع المادي فهي فلسفة لا تستطيع أن تنتج رؤية حضارية للتعليم. وبطبيعة الحال الخلل الذي يحدث في نطاق فلسفة التعليم وفلسفة التربية سيؤدي بالضرورة إلى إشكالات داخل منظومة أهداف التعليم وأهداف التربية وبالتالي التأثير في دور المعلم الذي يدور بطبيعته حول فلسفة وأهداف التعليم. ومن هنا ينبغي التأكيد على أن فلسفة التعليم (5) وأهدافه ينبغي أن تكون ذات أفق حضاري ممتد لكي تخرج معلمين ذوي قدرات حضارية في الفهم والنظر والأداء والممارسة والإنجاز والتفاعل. وكما يقول أحد الباحثين الذين حاولوا تلخيص خطورة الأهداف التعليمية والتربوية في تشكيل دور المعلم وتحديد أفق رسالته: «فإنه بسبب هذا الخلاف في تحديد الأهداف التربوية وتصنيفها تنوعت هذه الأهداف إلى ما لا نهاية من الآراء. فهناك من يقول إن أهداف التربية يجب أن تتركز حول نمو الفرد معرفيا وعقليا، بينما يرى آخرون أن أهداف التربية يجب أن تركز على مساعدة المتعلم على تطوير قدراته إلى أقصى مدى، وفريق ثالث يرى أن الهدف الرئيسي للتربية هو إيجاد التوازن في شخصية المتعلم، وفريق رابع يرى أن التربية يجب أن تهدف إلى تحقيق التوازن بين المعارف النظرية والتطبيقات العملية، أو بين الفنون والآداب وبين العلوم، ويرى فريق خامس التركيز على التفوق في ميادين التخصص.

(5) See، J. C. Aggarwal، Teacher and Education in a Developing Society، First Edition، (Delhi:. Vikas Publishing House PVT LTD، 1995) PP. 3-24.



ويرى آخرون أن الأهداف هي تلبية حاجات المجتمع من خلال إيجاد طبقة عاملة مدربة تتمتع بمستوى مناسب من التعليم، أو من خلال توفير الجو الملائم للديمقراطية أو الفن أو الثقافة والأخلاق» [6]. فإذا كان هذا هو حال المؤسسات التربوية - دون تعميم ولا مبالغة - وهذا هو نوع المنتوج والثمرة التي تتحصل من جهادنا التعليمي، فإن الأمر يحتاج إلى مراجعة شاملة للفلسفة التعليمية ولدور المعلم.

ومن هنا يمكن القول إنه لما كانت لفلسفة التعليم ولأهدافه دور حيوي في تحديد دور المعلم وآفاق رسالته وحدودها، فإن إخفاقنا في صياغة الفلسفة والأهداف المناسبة للمجتمع ولمرحلة تطوره ووعيه سيؤدي إلى إشكالات خطيرة في مسيرة التعليم وفي دور المعلم ورسالته. وبصورة عامة فإن كثيرا من الخبراء [7] في مجال تحديد أهداف التربية والتعليم يرون أهمية التركيز على الأهداف الآتية للتعليم وهي: تنمية المهارات الأساسية، تحديد مفهوم ذات الفرد، فهم الآخرين، استعمال المعلومات المتجمعة لتفسير ما يجري في العالم، التعلم المستمر، السعادة العقلية والنفسية، المشاركة في عالم الاقتصاد، العضوية الاجتماعية المسؤولة، الإبداع والتعايش مع التطور [8]. فعلى أساس مثل هذه الأهداف تحاول المؤسسات التعليمية وضع المناهج والبرامج الكفيلة بتخريج المعلمين القادرين على تحقيق هذه الأهداف؛ فالأهداف إذن لها وظيفة أساسية في تحديد دور المعلم، وبها تتحدد كثير من معالم رسالته.

- الشروط والأدوار الخاصة بالمجتمع وثقافته وحضارته:

إن دور المعلم في التعليم وفي المجتمع عموما له صلة بوضع المجتمع والثقافة والحضارة التي يمر بها هذا المجتمع، والمجتمع الذي تشكل فيه العملية التعليمية والوظيفة الحضارية الرسالية للمعلمين موقعا

---

(6) John White، The Aims of Education، (London، Routledge & Kegan Paul، 1982)، p. 1-3.

(7) انظر: إبراهيم أحمد مسلم، الجديد في أساليب التدريس: حل المشكلات، تنمية الإبداع، تسريع التفكير العلمي، الطبعة الأولى، (الأردن: دار البشير، 1994).

(8) The ASCD Committee on Research and Theory، Measuring and Attaining the Goals of Education، The Association for Supervision and Curriculm Development ASCD in the USA، 1980، PP. 3-4.

حيويا وفاعلا يختلف عن المجتمع الذي يأتي اهتمامه بالتعليم والتربية في مؤخرة اهتماماته، وكذلك الحال بالنسبة إلى المجتمع الذي تكون فيه التربية والتعليم ذات دور بسيط أو هامشي. ودور المعلم وفاعليته إنما تتحدد بفلسفة المجتمع للحياة، ورؤيته في شؤون الاجتماع البشري، ونظرته إلى العلاقات والتوازنات الدولية ومواقفه إزاء قضايا التنمية والبناء الحضاري عموما. ومن هنا فإن تحديد دور المعلم لا يتأتى إذا لم نكن على وعي تام بواقع المجتمع وقيمه الثقافية وطموحاته الحضارية. ولهذا السبب فإن دراسة حال المجتمع وأوضاعه وثقافته وحضارته ومعرفة وضعه ومرحلته الثقافية والحضارية يعد من العوامل المهمة في تحديد الدور الحضاري للمعلم. فمجتمع متخلف ومنهار، ومجتمع في حروب مستمرة، ومجتمع غير آمن وغير مستقر وغير متقدم، ومجتمع مستقر ونام، ومجتمع متقدم ومتحضر.. فهذه المجتمعات ليست على وعي واحدٍ ومعالجة واحدة لقضية الدور الحضاري للمعلم. ومن هنا فلا يجوز الحديث عن الدور الحضاري للمعلم بمعزل عن واقع المجتمع وظروف تطوره وسقف وعيه وتحضره.

- الشروط الخاصة بالتجديد المتنامي في وسائل وأدوات وأنماط وطرائق التعليم:

إن الحاجة ماسة وأكيدة دائما لتأكيد ضرورة التجديد والتفعيل للوسائل والطرائق [9] والأدوات والأنماط والتقنيات المتعلقة بتكوين المعلم [10]. والتعامل مع المتعلم، ومع المؤسسة التعليمية ودور المجتمع في العملية التعليمية. فالتجديد ينبغي أن يشمل كل العناصر اللازمة لنجاح الفعل التعليمي وليس فقط بعض التقنيات أو الوسائل. والنظم التعليمية المعاصرة تعيش تحولات وتغيرات جذرية بسبب الإنجازات الضخمة التي تأخذ حيزها في مجالات المعلوماتية والتكنولوجيا

(9) انظر، مسلم، الجديد في أساليب التدريس، ص 133 وما بعدها.
(10) See، Allan C. Ornstein، Strategies for Effective Teaching، (New York: Harper Collins Publisher، Inc.، 1990)



والإدارة والتنظيم والتسيير، وفي مجالات الدراسات النفسية والاجتماعية والإعلامية والاتصالية والاقتصادية وغيرها. وعلى هذا الأساس، فلكي نفعل ونجدد دور المعلم يقتضي الأمر تجديداً وتفعيلاً لكثير من العناصر المهمة. فالقضية ليست تركيزاً على جانب أو عنصر على حسب غيره، ولكنها قضية منظور حضاري استراتيجي يعالج القضية من أساسها ويتعامل مع مختلف أبعادها وعناصرها كما سيأتي لاحقا.

2 - آفاق الدور الحضاري للمعلم الرسالي الشاهد:

بعد أن تعرفنا على الشروط الأساسية اللازمة لبعث وتفعيل الدور الحضاري للمعلم، ينبغي الآن معالجة هذا الدور نفسه. فالمعلم، كما هو متعارف عليه في أنظمتنا التعليمية، يقوم بأدوار معينة وربما في بعض المرات محددة؛ إذ على المعلم واجبات ومسؤوليات داخل القسم ومع التلاميذ والمتعلمين ومع المؤسسة التعليمية ومع المحيط التعليمي بصورة عامة؛ بما في ذلك واجبات التحصيل والزيادة في العلم والخبرة والمهارات والاطلاع على الجديد في عالم المعرفة والوسائل والتقنيات، وكذلك في مجال البحث والإبداع والاجتهاد وإنتاج الأفكار والأعمال، والعمل على الإثراء والإسهام في تطوير تخصصه. وربما نزيد هنا دورا آخر للمعلم هو المشاركة في النشاط والعمل الاجتماعي.

ولكي تتضح المسألة يمكن، تقسيم أدوار المعلم إلى ثلاثة أنواع على الأقل هي: الأدوار الأكاديمية والأدوار الاجتماعية، والأدوار الحضارية الرسالية. وتتركز الأدوار الأكاديمية للمعلم (11) في وظيفته وما تتطلبه من تكوين معرفي وعقلي ومنهجي وسلوكي، ومن خبرات ومهارات في طرائق التدريس وفي إدارة القسم والمحاضرة والتقويم للأداء وفي استعمال الوسائل والأدوات التعليمية مثل الكتب والأجهزة والتقنيات الجديدة. وكذلك في مناهج التعامل مع نفسيات المتعلمين وقدراتهم

(11) Patric Whitaker، Managing to Learn، First Ed. (London: Biddles Ltd Guilford and King's Lynn، 1995)، 24.

العقلية والمعرفية، وأوضاعهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها. ويساهم المعلم في المستوى الأكاديمي في مسائل البحث والاطلاع والمشاركة في المؤتمرات والندوات والورشات التطويرية، والنشاطات غير الأكاديمية داخل المؤسسات التعليمية، إضافة إلى المسائل الأكاديمية الأخرى. وهنا ينبغي للمؤسسة التعليمية وللنظام التعليمي ولسياسة المجتمع بأكملها أن توفر المناخ والشروط اللازمة لفعالية المعلم الأكاديمية.

وأما الأدوار الاجتماعية للمعلم فتتلخص في إسهامه في تطوير وعي المجتمع وتنميته من خلال المشاركة في الفعاليات الاجتماعية المختلفة والمتنوعة، والاستفادة من وسائل الاتصال والإعلام الحديث لخدمة قضايا المجتمع، بالإضافة إلى المساهمة في نشاطات التوجيه والإرشاد [12] والإشراف بكل أنواعه داخل المجتمع. ويمكن للمعلم أن يمارس دورا اجتماعيا حيويا من خلال سلوكه وقدوته وممارسته الملتزمة داخل المجتمع وفي نطاق الأسرة وفي ميدان العمل الخيري والاتصالي وغيرها.

وأما الأدوار الحضارية والثقافية وهي التي تهمنا في هذا البحث فتتلخص في دورين مهمين:

1) دور المربي الناقل لقيم حضارية وثقافية.

2) دور الإنسان الرسالي الحامل لقيم السلام والأمان والتسامح والحوار والتعارف العالمي.

- المعلم الرسالي الشاهد باعتباره مربيا وناقلا لقيم حضارية:

ففي الدور الأول يتحول المعلم من مجرد ملقن معلم ومدرس وناقل وشارح للمعارف والعلوم إلى مربٍّ ينقل قيماً حضارية وثقافية تؤثر

(12) Ibid.، p.90.



في الشخصية والعقلية والذهنية والسلوك. فالمربي، بطبيعة الحال يتعدى معنى التعليم لأنه يحمل نموذجا حضاريا وثقافيا وينتمي إلى دين وثقافة وحضارة راقية ينبغي أن يجسد قيمها في ذاته وشخصيته وسلوكياته وعلاقاته وتفاعلاته وأعماله ونشاطاته الخاصة والعامة. فالمربي ليس مجرد معلم داخل المؤسسات الأكاديمية ولكنه صاحب مهمة في كل مكان وفي كل مجال، وما المؤسسة الأكاديمية إلا جزء واحد من عمله العام. وعندما نتحدث عن المعلم، باعتباره مربياً، فإننا لا نقصد الحديث عنه كمعلم فقط بل نضيف إلى ذلك البعد الذي يجعل منه نموذجا للتأديب والتربية الحضارية ليس فقط لتلاميذه وطلبته ولكن للمجتمع كله.

- المعلم الشاهد باعتباره إنساناً رسالياً وحاملاً لقيم السلام العالمي:

وأما الدور الثاني للمعلم فهو الدور الذي يتجاوز به حدود ذاته وشخصيته وتلاميذه ومؤسسته التعليمية ومجتمعه وقوميته ليصبح صاحب رسالة حضارية كبرى يسهم من خلالها في أداء دور إنساني يفيد كل الناس. فما أحوج الحضارة الإنسانية اليوم وهي تواجه كل أنواع الأزمات والمشكلات العالمية الشاملة إلى معلمين يرفعون قضاياه ويسهمون في معالجة هذه المشكلات من أجل رفع ثقل الأزمات على كثير من شعوب العالم التي ترزح تحت وطأة الحروب والفقر والظلم والطغيان وغيرها. فالمعلم حين يربى ويعد لأداء دور إنساني كبير يصبح صاحب رسالة وصاحب قيمة وموقع في عالم الناس. وأعظم رسالة يستطيع المعلم أن يؤديها للحضارة الإنسانية اليوم حول إسهامه الفاعل في حمل ونشر قيم السلام والأمن والتسامح في وطنه وفي أوطان العالم الفسيح. فالإنسانية اليوم، بعد أن استشرت فيها أمراض الحروب والظلم، أصبحت أحوج ما تكون إلى قيم السلام والأمان والتسامح والحوار والتعارف أكثر من ذي قبل. فالحضارة الإنسانية إذا لم تتغلب فيها قيم الرحمة والتسامح والسلام والحوار والتعارف

على قيم التشدد والتعصب والصراع والتناحر والهيمنة فإن مصيرها سيكون خطيرا للغاية. ومن هنا كان لأي معلم اليوم، بالإضافة إلى دوره كمعلم ومربٍّ، أن يتأهل ليؤدي دورا إنسانيا حضاريا رساليا مهما للغاية. وقد بين الإسلام أعظم الوظائف الحضارية التي ينبغي أن يضطلع بها المعلم حين يعي رسالته ليحمل قيم العلم والسلام والرحمة والأمان والاستقرار والحرية والعدل والتسامح وينشرها بين بني جلدته وبين الناس أجمعين. ذلك هو الدور الحضاري الكبير الذي ينبغي أن تتبني عليه فلسفة التعليم في بلاد المسلمين. ففلسفة التعليم ينبغي أن لا تقف فقط عند حد الأدوار الأكاديمية والاجتماعية للمعلم بل ينبغي أن ترسخ بقوة أهمية الأدوار الحضارية للمعلم. فالدورالحضاري للمعلم يحتاج إلى ترسيخ جملة أمور في وعي المعلم وفي جوهر الفلسفة التعليمية وهي:

- ضرورة ترسيخ المنظور الحضاري الكلي الشمولي في تكوين المعلم وفي فلسفة التعليم.

- ضرورة الالتزام بمصادر المعرفة المتكاملة التي تشكل جزءا من واقع المجتمعات العربية والإسلاميةوالتي تتضمن الوحي والكون والتاريخ والتجربة والخبرة والفطرة والوجدان كمصادر ضرورية لفهم الحياة وبناء الحضارة المتوازنة.

- الرجوع إلى أصول ومقومات الحضارة الإسلامية والثقافة الإسلامية والتراث الإسلامي وترسيخها في أي فلسفة تعليمية أو تكوين للمعلم.

- الالتزام بقيم عالمية الإسلام وخطابه الحضاري الإنساني الذي يدعو إلى الاجتهاد والإبداع والسلام والأمان والتسامح. فكل هذه القيم ينبغي أن ترسخ في وعي المعلمين لكي يتأهلوا لأداء دور حضاري.

– ضرورة الانفتاح على التجارب والإنجازات الحضارية الكبرى للحضارة الإنسانية والاستفادة القصوى من هذه المنجزات والتقنيات والخبرات.

– تكوين ثقافة الإحسان إلى الآخرين والتحاور والتعارف معهم كأساس للثقافة التعليمية التي ينبغي أن تنتشر في بلاد المسلمين؛ لأن هذه الثقافة هي الوحيدة القادرة على تكوين المعلم الذي يستطيع الاضطلاع بالدور الحضاري المنوط بالمعلمين الرساليين.

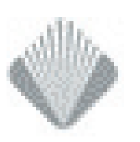
فإذا كان الأمر بحاجة إلى عمل منهجي منظم ومستمر فإن ما نحتاجه هو «قيام مؤسسات تربوية تفرز نماذج جديدة من العلماء الذين يحسنون إبراز معجزة الرسالة في ميدان العلم، وتكون لهم الكفاءة العلمية والتفكير العلمي اللذان يؤهلانهم لاعتلاء المنابر الجديدة التي أفرزها العلم في مسجد قرية الكرة الأرضية الطهور الذي خص الله به رسوله، واعتلاء منابر التلفزة ومحطات الإرسال الفضائية، والطباعة العالمية، ويخاطبون الإنسانية بأحسن مما عندها علما وفكرا وأدبا» (13).

إن هذه الأمور وغيرها كثير، وحال النظام التعليمي اليوم في كثير من البلدان الإسلامية، وأداء المعلم ودوره في ظل الواقع العالمي المعاصر يدعونا، بصورة جدية، إلى إعادة النظر في الفلسفة التعليمية القائمة وفي الآفاق الكبرى لدور المعلم. فإذا كان أمر إعادة النظر والتجديد والتفعيل لدور المعلم ولفلسفة التعليم ضروريا، فإنه ينبغي امتلاك رؤية ومنظور حضاري استراتيجي لهذه المراجعة والتجديد، وإلا أصبح الأمر ارتجالا وفوضى، كما هو الحال في كثير من البلدان حين نحاول تغييرالنظام التعليمي دون منهج ودون استراتيجية، فنجري تعديلات وتغييرات هنا وهنا، ولكن دون كثير فائدة. والمسألة كلها إذن منوطة بوجود المنظور الحضاري والرؤية المتوازنة والمنهج المتكامل،

(13) عرسان، أهداف التربية الإسلامية، ص 161.

بالإضافة إلى الوعي والتجاوب مع سقف الإنجازات الحضارية في مجالات التقنية والمعلوماتية والتكنولوجيا الحديثة، وكذلك الوعي بتأثيرات العولمة على الواقع العربي الإسلامي الجديد، وتأثير ما سيفرزه الوضع الدولي الحالي على كثير من المجتمعات والشعوب.

إن أهمية بناء المعلم الرسالي الشاهد حضاريا تنبع من الضرورة الحضارية لاسترجاع الأمة الوسط لدورها التاريخي في إعمار العالم وتحقيق التوازن المنشود في مسيرة الحضارة الإنسانية. ولهذا السبب لا بد من تعزيز موقع التعليم بكل أنواعه ومستوياته في الحركات التنموية الحضارية في مختلف البلدان الإسلامية.



الخاتمة

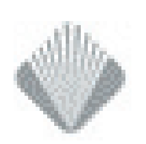
بعد هذه الجولة في موضوع «الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة: دراسة في أهمية التجديد الثقافي والتربوي والتعليمي» تبينت أهمية إعادة النظر في فهمنا لمسألة الأمة الوسط وقضية الشهود الحضاري المنوطة بنا كأبناء لهذه الأمة الموصوفة بالخير والرحمة والإحسان، والمكلفة بأداء واجب الدعوة الحضارية العالمية الإنسانية التي تساهم في إعمار العالم وبناء الحضارة المتوازنة. كما أصبح واضحا أن هناك ضرورة حيوية لفهم طبائع العولمة الحالية وآلياتها وديناميكياتها، ثم العمل من أجل توجيه هذا الكسب الإنساني توجيها حضاريا لكي تستفيد منه الإنسانية في مجموعها تحت شعار «العولمة الحضارية الإنسانية».

ومن بين الخلاصات الأساسية التي توصل إليها الكتاب هي أن الخيار الاستراتيجي المحوري الذي ينبغي أن يترسخ في وعي الناشئة وفي وعي أمتنا هي أن الطريق السليم لإنهاض الأمة هو طريق العلم والوعي والشهود الحضاري المؤسس على العمل المنهجي المخطط والمتوازن والمتكامل. ولهذا السبب، فالأمة بحاجة إلى أن توطن نفسها وأبناءها على العمل الثقافي والتربوي والاجتماعي والعلمي الذي يستهدف تخريج إنسان الشهود الحضاري. ومن هنا، فالأمة بحاجة إلى أن تضع استراتيجيات طويلة الأمد للتنمية البشرية والتنمية الحضارية الشاملة. كما ينبغي دعم الممارسات المتعلقة بتماسك المجتمع والسلام الحضاري والفاعل المبدع مع الواقع المحلي والدولي المتجدد، والتثقيف والتربية والتعليم. كما ينبغي توجيه الأمة إلى العمل الإيجابي في مختلف المجالات والميادين الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والتقنية وغيرها.

وفي الأخير، يؤكد الكتاب أن الأمة، على الرغم من ظروفها الراهنة وأوضاعها المعقدة، ما زالت قادرة على التفاعل المبدع مع العولمة، وما زالت قادرة على مواجهة التحديات والتصدي لكل أنواع المحاولات

التفكيكية التي تستهدفها باستمرار. والمطلوب هو تقوية الحس الاستخلافي لديها، وتعزيز رسالة الشهود الحضاري لدى أبنائها من خلال كل الوسائط والوسائل المتاحة الرسمية والشعبية.





فهرس المصادر والمراجع

قائمة المراجع باللغة العربية

● إبراهيم أبو ربيع، «العولمة: هل من رد إسلامي؟»، مجلة: إسلامية المعرفة، مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة السادسة، العدد الحادي والعشرون، هيرندن، 2000م.

● إبراهيم أحمد مسلم، الجديد في أساليب التدريس: حل المشكلات، تنمية الإبداع، تسريع التفكير العلمي، الطبعة الأولى، (الأردن: دار البشير، 1994).

● إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية، (بيروت: طبعة إدارة إحياء التراث الإسلامي، بدون تاريخ).

● ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبدالواحد وافي، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، دزت).

● أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، المجلد الثاني، تحقيق: الشيخ عبدالله دراز، دار الفكر العربي.

● ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988).

● أبو علي الفضل بن حسين الطبرسي، مجمع البيان لعلوم القرآن، (إيران: مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، 1997).

● أحمد العايد وآخرون، المعجم العربي الأساسي، (جامعة الدول العربية: المنظمة العربية للثقافة والعلوم، 1988).

● أحمد بن محمد المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (مصر: طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بدون تاريخ).

● أحمد عبدربه مبارك بصبوص، فن القيادة في الإسلام، الطبعة الأولى، (الأردن: مكتبة المنار، 1988).

● أسامة أمين الخولي، العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير: أسامة أمين الخولي، (بيروت: المركز، 1998م، ط1).

● أمير عبدالعزيز، تفسير سورة البقرة، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985).

● بركات محمد مراد، ظاهرة العولمة: رؤية نقدية، سلسلة كتاب الأمة، رقم: 86، السنة الحادية عشرة، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1422هـ.

● برهان الدين بن الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، خرج آياته وأحاديثه ووضع هوامشه: عبد الرزاق غالب المهدي، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995).

● حسن حنفي وصادق جلال العظم، ما العولمة (دمشق: دار الفكر، 2000م).

● الحسين أحمد بن فارس، مجمل اللغة، بدون تاريخ ومكان النشر.

● الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، (دمشق: دار القلم: 1992)

● رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، بيروت: دار اقرأ، 1948.

● سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي: لغة واصطلاحا، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1988).

● سعيد الكرمي، الهادي إلى لغة العرب، ط1، (بيروت: دار لبنان، 1980).

● سعيد حوى، فصول في الإمرة والأمير، الطبعة الثانية، (دمشق: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1983).

● سميح عاطف الزين، تفسير مفردات ألفاظ القرآن: مجمع البيان الحديث، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1984).

● السيد عمر، الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام، الطبعة الأولى، (القاهرة: 1996).

● سيد قطب، في ظلال القرآن، د. ت، (مصر: دار الشروق، د. ت).

● شوقي ضيف، عالمية الإسلام، منشورات الإيسسكو، 1998م.

● الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، د. ت).

● الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، الطبعة الأولى، (دون مكان النشر: البصائر للإنتاج العلمي، 1998).

● الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ).

● الطيب برغوث، منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها خلال الفترة المكية، الطبعة الأولى، (فرجينيا، 1996).

● الطيب برغوث، موقع المسألة الثقافية من استراتيجية التجديد عند مالك بن نبي، الطبعة الأولى، (الجزائر: دار الينابيع، 1993).

● عبدالحميد مرسي، مفهوم القيادة في إطار العقيدة الإسلامية، دعوة الحق، السنة الخامسة، العدد: 51، (مكة: مكتبة الثقافة، 1986).

● عبدالعزيز برغوث، القضايا الكبرى في التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، الطبعة الأولى، (كوالالمبور، الشروق، 2003).

● عبدالعزيز برغوث، تأثير العوامل الثقافية والاجتماعية والنفسية في نمو المعرفة وتطورها إنتاجا واستهلاكا، المؤتمر العالمي حول التعليم الجامعي بين استهلاك وإنتاج المعرفة، كلية التربية، جامعة البحرين، 6 - 8 مارس 1999م.

● عبد العزيز برغوث، مناهج الدعوة في المجتمع المتعدد الأجناس والأديان، الطبعة الأولى، (كوالالمبور: يونيفيجن، 1999).

● عبدالغني النوري وعبدالغني عبود، نحو فلسفة عربية للتربية، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1979).

● عبدالله البستاني، الوافي: معجم وسيط للغة العربية، (بيروت: مكتبة لبنان، 1980).

● عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ط1، (بيروت: دار المسيرة، 1980).

● عبد سعيد عبد إسماعيل، العولمة والعالم الإسلامي: أرقام وحقائق، ط2 (جدة: دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، 2002م).

● فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982).

● فتحي يكن، احذروا الإيدز الحركي: ظاهرة تمزق البنى التنظيمية وكيف نصون بنيتنا، الطبعة الأولى، (بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، 1990).

● فخر الدين محمد الرازي، تفسير الفخر الرازي، المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1985).

● ماجد عرسان الكيلاني، أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإسلامية، الطبعة الأولى، (الولايات المتحدة الأمريكية، مؤسسة انترناشيونال جرافيكس، 1997).

● مارتن هانس وهارالد شومان، فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة: عدنان عباس علي ورمزي زكي، سلسلة كتاب عالم المعرفة، العدد: 238، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1990.

● مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، (القاهرة: مكتبة عمار، 1970م).

● مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبدالصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، (دمشق: دار الفكر، 1979).

● مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبدالصبور شاهين، الطبعة الأولى، (دمشق: دار الفكر، 1981).

● مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، ترجمة: الطيب الشريف، الطبعة الثانية، (دمشق: دار الفكر، 1990).

● مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (دمشق: دار الفكر، 1984).

● متن البخاري بحاشية السندي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت).

● محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، د. ت، (القاهرة: دار أخبار اليوم).

● مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (القاهرة: طبع مؤسسة الحلبي، بدون تاريخ).

● محمد السيد الوكيل، القيادة والجندية في الإسلام، (مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1988).

● محمد الطالب، أمة الوسط: الإسلام وتحديات العصر، (تونس: سراس للنشر، 1996).

● محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، (وزارة المعارف: د. ت).

● محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق: جعفر البياتي، الطبعة الأولى، (بريطانيا: رياض الريس للكتب والنشر، 1990).

● محمد حسين الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1991).

● محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، 1991).

● محمد عابد الجابري، «العولمة نظام وأيديولوجيا»، العرب وتحديات العولمة (الرباط: المجلس القومي للثقافة، 1997م).

● محمد عبداللطيف الفرفور، الوسطية في الإسلام، الطبعة الأولى، (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 1993).

● محمد علي التسخيري، التوازن في الإسلام، الطبعة الثانية، (طهران: منظمة العالم الإسلامي، 1991).

● محمد عمارة، مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، العولمة والعالم الإسلامي، محاضرات المرسوم الثقافي الثالث عشر (الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، أبريل، 2000م).

● محمد فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، الطبعة الأولى، ج20، (القاهرة: دار الفداء العربي، 1991).

• محمد قطب، الصحوة الإسلامية، الطبعة الأولى، (القاهرة: مكتبة السنة، 1990).

• محمد قطب، هلم نخرج من ظلمات التيه، الطبعة الأولى، (الرياض: دار الوطن، 1994).

• محمد مقدادي، العولمة: رقاب كثيرة وسيف واحد، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2000م).

• محمد وهبي سليمان، معجم تفسير كلمات القرآن، الطبعة الأولى (دمشق: دار الفكر، 1996).

• محمود الزمخشري، أساس البلاغة، د. ت. (مصر: دار الكتاب).

• منى عبدالمنعم أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، الطبعة الأولى، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

• يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للشريعة، الطبعة الرابعة، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1989).

• يوسف القرضاوي، المسلمون والعولمة، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2000م، د. ط).

قائمة المراجع باللغة الأجنبية

- Ahmed Ibrahim Abushouk, "Globalization and Muslim Identity: Critical Reality and Future Prospects, The International Association of Historians of Asia: The 18th conference, Academia Sinica, Taipei, Taiwan, December 6-10, 2004.

- Allan C. Ornstein, Strategies for Effective Teaching, (New York: Harper Collins Publisher, Inc., 1990).

- Anthony, Giddens. Modernity and Self-Identity: Self and Sociaty in the Late Modern Age. (Cambridge: Polity Press, 1991).

-C.M. Cipolla, The Economic History of World Population (Harmonsdsworth: Penguin, 1964).

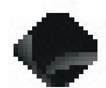
- Charlene Spretnac, The Resurgence of the Real: Body, Nature and Place in a Hypermodern World (New York: Addison - Wesley, 1997).

- Daniel Bell, The End of Ideology: Upon the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties (New York: Free Press, 1966).

- E. J. Hobsbawm, “The World Unified”, The Globalization Reader, Edited By: Frank J. Lechner and John Boli, (USA: Blackwell Publisher Inc, 2000), pp. 52-56.

- Edmund Wilson, The American Earthquake: A Chronicle of the Roaring Twenties The Great Depression and the Dawn of the New Deal (New York: Da Capo Press, 1996).

- Et al. D. Held. Global Transformation: Politics, Economics and Culture (Cambridge: Polity Press, 1999).



-F. Fukuyama, The End of History and the Last Man (New York: NY, 1992).

- Georege Modelski, Globalization, Quoted in The Globalization Transformation Reader: An Introduction to the Globalization Debate, Edited by: David Held & Anthony McGrew (Cambridge: Polity Press, 2001).

- J. C. Aggarwal, Teacher and Education in a Developing Society, First Edition, (Delhi: Vikas Publishing House PVT LTD, 1995).

- Jan Araft Scholte, Globalization: A Critical Introduction (New York: Palgrave, 2000).

- John White, The Aims of Education, (London: Routledge & Kegan Paul, 1982).

- Malcolm Waters, Globalization, First Edition (London: Routledge, 1995).

- Martin, Khor. (1996) “Globlization: Implications for Development Policy”, Third World Resurgence, no. 74 (October), pp. 15-21.

- Mitchell M. Waldrop, Complexity: the Emerging Science at the Edge of Order and Chaos (New York: Simon and Schuster, 1992).

- Patric Whitaker, Managing to Learn, First Ed. (London: Biddles Ltd Guilford and King’s Lynn, 1995).

- Paul Hirst and Graham Thompson, Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Government (Cambridge: Polity Press, 1996).

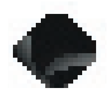


- Paul, Hirst and Grahame, Thompson. “Globaliztion: Ten Frequently Asked Questions and Some Surprising Answers”, sounding, vol. 4 (Autumn), 1996, pp. 47-66.

- S. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order (New York: Simon & Schuster, 1996).

- The ASCD Committee on Research and Theory, Measuring and Attaining the Goals of Education, The Association for Supervision and Curriculum Development ASCD in the USA, 1980.

- William Geider, One World, Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism (New York: Simon and Schuster, 1997)



شروط الإسهام في الإصدار الفكري «آفاق»

- أن يكون للباحث إسهام في ميدان الفكر الإسلامي.

- أن يكون البحث جديدا لم يسبق نشره.

- أن يتناول البحث قضايا الفكر والمنهج والحضارة، منطلقا من واقع الأمة في المعالجة، ومستشرفا للآفاق المستقبلية.

- أن يسهم في تأصيل الرؤية الوسطية وإشعاع قيم الفاعلية والتجديد.

- أن ينطلق، في التحليل والمعالجة، من الرؤية الوسطية القائمة على قيم الإنصاف والحوار والموضوعية.

- أن يبتعد عن إعادة إنتاج الخلاف الفكري والمذهبي

- أن يعتمد المنهجية العلمية في التوثيق والترقيم والتحقيق.

- أن يقدم البحث مطبوعا في ثلاثة نظائر، إضافة إلى قرص مدمج، وأن لا يتجاوز مائتي صفحة، من حجم A4، وبخط Simpliefed Arabic، ذي البنط 16.

- يحق للجنة العلمية أن تقترح على صاحب البحث إدخال التعديلات المناسبة.

- لا تسترد الأبحاث غير المنشورة.

- يقدم لصاحب البحث المنشور مكافأة مالية تقديرية.



إشكالية المنهج
في استثمار السنة النبوية

د. الطيب برغوث



د. الطيب برغوث

من مواليد 20 أبريل 1951م بالقطر الجزائري، حاصل على شهادة الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية وشهادة الماجستير في الدعوة، وشهادة الدكتوراه في قسم الدعوة.
صدرت له سلسلة أعمال، منها: «الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية» و«الأبعاد المنهجية لإشكالية التغيير الحضاري»، و«موقع المسألة الثقافية من استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي» و«حركة تجديد الأمة» و«مشكلات في الوعي والمنهج»، وغيرها.



نهر متعدد.. متجدد

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام النوعي في إثراء المحيط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات دورية وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة، رمز بريدي: 13001 دولة الكويت
الهاتف: 2487106 (965+) - فاكس: 2468134 (965+)
البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

الطبعة الأولى - دولة الكويت

يوليو 2007 م / جمادى الثاني 1428هـ

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

الموقع الإلكتروني: www.islam.gov.kw

تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع : 2006/539
ردمك: 7-70-90-99906

فهرس المحتويات







تصدير


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيد المرسلين.

تتعدد وجهـات نظر الباحثين والمثقفـين والمحللين السياسيين حول أسباب تخلف العالم العربي والإسلامي وتفريط أمة «اقرأ» في الأخـذ بأسباب تحقيق خيريتها كأمـة «وسط» لتكون شاهدة علـى سائر الأمم الأخـرى، وترجمة قوله تعـالى «كنتم خير أمة أخرجـت للناس تأمـرون بالمعـروف وتنهون عن المنكـر وتؤمنون باللّه»، فمن قائل إن الأزمة تربوية، ومن قائل إنها أخلاقية، ومن قائل إنها اقتصادية، ومن قائل إنها سياسية، لكن المؤكد، استنادا إلى معطيـات التحاليل المخبرية لواقع الأمـة الحالي، أن الأزمة هي كل هذا، متعددة الجوانب والأشكال.

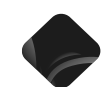
في هذا الإطار، ومحاولة منه لوضع منهج سديد يستند مباشرة إلى اقتباس المنهج النبوي في التغيير، مراعاة لواقع الأمة الحالي ومـا يعتمـل فيها مـن أزمات في سيـاق تفاعلها مـع باقي الأمم الأخرى، يأتي كتـاب الباحث الطيب برغوث: «إشكالية المنهج في استثمـار السنـة النبوية» ليؤكد، من خـلال وقائع متعددة تغطي جميع مناحي الحياة اليومية للأمة الإسلامية، أن سبب استمرار الأمـة في هـذا الوهاد الحضاري إنما في سـوء تطبيقها للمنهج النبوي في التغيـير، وليس في امتلاكها للمنهج نفسه ولا للمعرفة الضرورية لتحقيق هذه النهضة المرتقبة، إيمانا منه بأن المنهج هو الأصل الذي عليه تبنى كل جميع نظريات التغيير الاجتماعي.

إن الكتاب «إشكالية المنهج في فهم السنة النبوية» يلقي الضوء، من خلال تحليل واستنطاق كثير من النصوص القرآنية والحديثية خاصـة، على واقع الأمة الحالي راصـدا الفرق العظيم بين هذا الواقـع وبـين موقعها المنشود الذي ينبغـي أن تشغله لا أن تتركه

شاغــرا، وهــو، ـ في سعيه هذا، يلفت النظــر إلى كثير مما يسمى بالمحفــزات الحضارية التي من شأنها، إن هي توافرت في إرادتنا وسعينــا نحــو التغيير، أن تعطــي نتائج طيبــة، وأن تنتقل بنا من واقعنــا المشــدود إلى الطين نحو واقع أرحــب وأوسع، نحو عالم الأفكار والروح، وعلى قائمة هذه المحفزات شرط صوابية المنهج على طريق استثمار السنة النبوية.

ويحــاول الكتــاب الإجابة علــى إشكالية حضاريــة كبيرة جدا ويوجــه دعوة صريحة لــكل الكتاب والباحثــين والمفكرين ليقفوا عندهــا ويتأملوها جيدا علهم يستطيعون إيجاد مخرج للأمة من هــذا الواقع المتردي، ذلك ما يتعلق بمحاولته الإجابة ضمنا على الســؤال الحضــاري المؤرق: لماذا تتأخر الأمــة الإسلامية وتتقدم غيرهــا مــن الأمم الأخرى؟ ولسان حاله يقــول: هل نعي إلى أين نســير، أم حسبنــا من السير أننــا نسير وكفى؟، إشــارة مباشرة إلى الســير على غير هدى ومن غير منهج واضح يستحضر سنة النبي الكريم في التغيير، ويستلهمها ويبني عليها نحو تحقيق أمة الشهــود الحضاري كما وصف الله تعالى بذلك أمة «الوسط» في كتابه الكريم.

إن السير بغير تخطيط وبغير منهج واضح المعالم هو ما ينقص الأمة الإسلاميــة اليوم لتحقيق نهضتهــا الثانية ومزاحمة الأمم الأخرى في أفق تحقيق الريادة المطلوبة لأمة الوسط، حيث تعيش جميــع شعــوب الأرضــ في سلام وعــدل وتعاون وتعــارف، لا في عالم يأكل القــوي فيه الضعيف ويستبد فيه القوي بخيرات البر والبحر، ويحرص على تعميق درجات الفقر والبون بين من يملك ومــن لا يملــك. وهذا الأمــر لا يمكن أن يتحقق، كمــا يؤكد ذلك الباحث الطيب برغوث في هذا الكتاب، ما لم يستحضر العاملون



في مختلف المجالات تجربة الرسول الكريم في التعامل مع كل المستجدات الطارئة على الأمة وقتئذ، سياسية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية أو غير ذلك، على اعتبار أن الوعي بالمنهج، كما يقول الباحث، باعتباره آلية للفهم والوعي والإنجاز والوقاية، هو «المدخل الأساس لفهم السنة النبوية والاستفادة منها في التأسي الموضوعي بالنبي صلى الله عليه وسلم والاستثمار المستبصر لسنته المباركة في تأصيل وتفعيل حركة القدوة والدعوة والبناء والمواجهة». وهكذا يرسم هذا الكتاب معالم واضحة ومنارات كبرى على درب إشكالية المنهج في استثمار السنة النبوية في سعينا الدؤوب نحو تحقيق إعادة بعث الأمة من جديد.

ولكي يقرب الباحث هذا المنهج إلى أذهان القراء والباحثين والمفكرين، فإنه لم يقتصر فقط على جمع المادة الحديثية أو القرآنية الخاصة بواقعة من الوقائع الحياتية المنظمة لحياة الناس عامة وما قاله صلى الله عليه وسلم فيها أو ما نزل فيها من وحي، بل عمد إلى دعم قوة المنهج الذي يقترحه بالوقوف عند بعض المحطات المفصلية في مسلسل الأحداث المتوالية التي كانت تحدث للرسول الكريم ومعه أمته، وبيان كيف تعامل معها، وكيف انعكس هذا التعامل الإيجابي على مسيرة الأمة من حيث تغليب منطق الربح على منطق الخسارة في كل الأفعال والمحطات، وموضحا في الوقت نفسه كيف يمكن للأمة، على ما هي عليه الآن، أن تنطلق من جديد لترجمة هذا المنهج إلى واقع معيش تحقق به جوهر وماهية «أمة الوسط» من حيث الشهادة على الناس، وأداء رسالتها إلى كل شعوب العالم.

وينطلق الباحث الطيب برغوث في كتابه هذا من قاعدة حضارية تحكم سنن التغيير الاجتماعي عامة، بغض النظر عن ماهيته وجوهره، فيقرر أن «الواقع لا يرتفع» ولا يحابي أحدا، وأن

من أخذ بسنن النصر والغلبة والتفوق تفوق وكان له ما أراد، ومن لم يأخذ بشروط التفوق ليس له إلا أن يزداد تخلفا عن مستوى الأمم المتحركة والمتقدمة التي تكد وتجتهد وتخطط لتبقى دائما رائدة لكل الأمم الأخرى.

ويسر قطاع الشؤون الثقافية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت أن يقدم للقراء الكرام هذا الكتاب ضمن الإصدار الثاني من إصدارات «**آفاق**» داعيا المولى عز وجل أن يحقق به النفع المنشود. إنه سميع مجيب.



تقدیم

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه إلى يوم الدين.

وبعد: يسرني أن أقدم لإخواني القراء هذه الرسالة المتواضعة عن «إشكالية المنهج في استثمار السنة النبوية»، التي حاولت فيها أن أبرز الدور الحيوي للمنهج في فهم معطيات السنة النبوية ابتداء، واكتشاف أسرار الفاعلية الذاتية لهذه السنة ثانيا، وكيف يمكننا نحن أن نستفيد ثالثا، من استثمار هذه القوة أو الفاعلية الذاتية فيها، لتحقيق شروط الأصالة والفعالية والاطراد في أدائنا الفكري والروحي والسلوكي والاجتماعي والحضاري؛ أفراداً، ومؤسسات، ودولاً ومجتمعات وأمة، باعتبار أن «المنهج أساس القوة وسر النجاح»، وهي الأطروحة الفكرية والتربوية التي تنطلق منها هذه الرسالة المتواضعة.

فالمنهج، كرؤية عقدية ومعرفية متماسكة، وكخبرة تسخيرية متجددة ومنفتحة على الوعي السنني المتكامل؛ في أبعاده العقدية والفكرية، والفنية أو الإجرائية، ضرورة حيوية لأصالة الفهم، ودقة الاستشراف، وفعالية التسخير والإنجاز، وإمكانية الوقاية والاستدراك، واطرادية الإنجاز الحضاري وخصوبته الروحية والأخلاقية، واتجاهه نحو آفاق العبودية والخيرية والعالمية والإنسانية والكونية في نهاية المطاف، باعتبارها آفاقا كلية لحركة الاستخلاف البشري في الأرض.

كيف نكتسب المعرفة الصحيحة بالله والكون والحياة والإنسان؟ وبسنن الله في الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد؟ وبسننه في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد؟ وبسننه في الأصالة والفعالية والاطراد؟ وبسننه في القدوة والدعوة والبناء والمواجهة الوقائية؟ وكيف نفهم أنفسنا وواقعنا وعصرنا على ضوء هذه المعرفة السننية المتكاملة؟ وكيف نغير أنفسنا وواقعنا ونطابقهما بأصالة وفعالية واطراد مع واقع هذه المعرفة؟ وكيف نراكم خبرتنا الحضارية ونحافظ عليها،

ونحمي منجزاتها؟ هذا هو المنهج، وهذه هي وظيفته، وهذا سر قوته، وهذا هو وجه الحاجة الملحة إليه.

وعليه، فإن المنهج يعتبر أقصر طريق للمعرفة الصحيحة وأضمنها، ومن ثم، للإنجازية الفكرية والسلوكية والاجتماعية الأصيلة الفعالة المطردة، التي تمنح الفرد والمجتمع والأمة.. قدرات تسخيرية متزايدة، لتلبية حاجاتهم في خضم معتركات حركة الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد، ومواجهة تحدياتها المتلاحقة بلا انقطاع، لترفع مجتمعات وأمما إلى مواقع المواكبة أو المنافسة أو الريادة الحضارية، ولتدفع بأخرى القهقرى نحو مستنقعات الضعف والتخلف والغثائية والتبعية الحضارية المهينة، إمضاء لسنة الله في مداولة القوة والتمكين والقيادة الحضارية بين البشر. كما نبه على ذلك القانون القرآني في قوله تعالى: ﴿ إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٠﴾ ﴾ (آل عمران: 140).

فمن تحكم في المنهج فقد تحكم في سر القوة الضاربة في الحياة؛ لأن المنهج هو قانون القوة وسر النفوذ والنجاح، وهو جوهر الحكمة والبصارة، كما نبه على ذلك القرآن في مثل قوله تعالى: ﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾ ﴾ (البقرة: 269).

وما أوتينا نحن المسلمين - أفراداً، ومؤسسات، ومجتمعات، وأمة - في اضطراب وعينا الفكري، وتنافرية أدائنا السلوكي والاجتماعي، وخفة وزننا في المعترك الحضاري، إلا من ضعف وعينا بالمنهج ونظرياته المحكمة، ومن قلة اهتمامنا به، وزهدنا فيه، وشغفنا بالمفردات

الجزئيــة الخامِّية المتناثرة في الحقــول المعرفية المكتنزة في منظومات ســنن الله في الآفاق، وسننه في الأنفس، وسننه في الهداية، وسننه في التأييد، الموضوعة جميعها في خدمة الخلافة البشرية.

وبالرغــم مــن أن السنة النبوية علمتنا سنــة التجديد عامة، وسنة تجديد الدين في واقع المجتمع والأمة خاصة، التي يحتل فيها تجديد الوعــي بالمنهــج مكانة محورية، كما جــاء في حديث قانــون الدورات التجديدية المطردة: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة مــن يجدد لها دينهــا) (صحيح أبي داود برقــم/ 4291)، فإن الكثير مــن جهود التجديــد لا تتجه نحو تجديد الوعي بالمنهج بقدر ما تتجه نحو تجديد فروعه الفقهية المتناثرة، وفروعه الأخلاقية أو السلوكية، وفروعــه الاجتماعية.. ثم تكتشف بعد عناء ومكابدات منهكة ومكلفة اجتماعيا وحضاريا، أنها كانت تبني على أرضية فكرية ومنهجية غير مجــدَّدة في ذاتها، فأنــى لها أن تقوى على تجديد مــا سواها! وفاقد الشيء لا يعطيه كما يقال.

لهذا أستطيع أن أقول بكل اطمئنان بإن «إشكالية اضطراب المنهج» في أبعــاده العقدية والفكرية والفنية والأخلاقية، تحتل مكانة مركزية في تفســير المآلات الخائبة لمســيرة النهضة الإسلامية المعاصرة، التي لم يرتكز فيها الإصلاح على التجديد المنهجي المتكامل، وانجرف وراء إصلاح مفرزات وأعراض الفوضى المنهجية المستحكمة، التي ضربت أطنابهــا في المنظومات الفكرية والثقافيــة والاجتماعية والسياسية.. للفرد والمجتمع والدولة والأمة.

والخــبرة السننيــة المنهجيــة الكليــة للتغيــير الثقــافي، والإصلاح الاجتماعــي، والتجديد الحضاري، تؤكــد لنا بما لا يدع مجالا للشك بأن:

- التغيير الثقافي والاجتماعي والحضاري؛ الأصيل والفعال والمطرد، هو باستمرار محصلة تغيير ثقافي أصيل وفعال ومطرد.

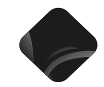
- التغيير الثقافي الأصيل الفعال المطرد، هو باستمرار محصلة تغيير تربوي متوازن ومتكامل وفعال ومتجدد.

- التغيير التربوي الأصيل والفعال والمطرد، هو باستمرار محصلة تغيير منهجي أصيل وفعال ومطرد.

- التغيير المنهجي الأصيل والفعال والمطرد، هو باستمرار محصلة وعي سنني شمولي تكاملي متوازن، وأصيل وفعال ومتجدد.

وكما هو واضح من معطيات هذه المتوالية المعرفية السننية المتكاملة، فإن المنهج يحتل مكانة محورية شارطة لكل تغيير ثقافي، أو إصلاح اجتماعي، أو تجديد حضاري في المجتمع والأمة، وقبل ذلك، فإن المنهج يحتل مكانة محورية في أي عملية موضوعية فعالة لتحليل الظواهر الثقافية والاجتماعية والحضارية وتفسيرها، واستشراف آفاق تطوراتها المنظورة.

فإذا أخذنا بعين الاعتبار المكانة المحورية لقانون تجديد الدين في المعادلة الكلية للتغيير والإصلاح والتجديد الثقافي والاجتماعي والحضاري، كما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفا، أمكننا أن ندرك فعلا محورية المنهج والوعي المنهجي في التجديد الديني ومن ثم في التجديد الحضاري. فنحن بالخصوص كأمة قامت على كتاب، وارتبطت نهضتها وريادتها وقوتها الحضارية، وضعفها وتقهقرها وتخلفها الحضاري، بمدى نجاحها أو إخفاقها في عملية تجدُّدِها الديني ابتداء، فهو مفتاح ومنطلق التجديد الحضاري للأمة باستمرار. فهي تنهض ويستحكم سلطانها في الأرض كلما نجحت عملية تجديد الوعي الديني المستنير فيها، وتذبل حيويتها ويتراجع نفوذها كلما أخفقت أو تأخرت عملية التجديد الديني فيها.



والسؤال المنهجي هو: هل يمكن أن نجدد الوعي بالدين، وأن نستفيد من استثمار معطياته الهائلة في التغيير الثقافي، والإصلاح الاجتماعي، والتجديد الحضاري للمجتمع والأمة، بمعزل عن الوعي بالمنهج العضوي للدين ذاته؟ وهو السنة النبوية أو المنهج النبوي، باعتباره المنهج الذي نقل لنا حقائق القرآن ووضعها موضع التطبيق العملي والفكري والمنهجي والسلوكي والاجتماعي.

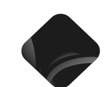
والجواب المنطقي هو أن تجديد الوعي بالدين، وامتلاك القدرة على استثماره بأصالة وفعالية واطراد، لا يمكن بغير وعي معطيات المنهج الأصلي أو العضوي الذي يختزنه الدين ذاته؛ في مصدريه المعرفيين الأساسيين المتكاملين وهما الكتاب والسنة، ثم يأتي بعدهما، بدرجات متفاوتة، رشد التراكم المعرفي السنني الذي دار حول فهمهما واستثمارهما الثقافي والاجتماعي والحضاري، مع الأخذ بعين الاعتبار مؤثرات الزمان والمكان والسقف الثقافي للجهد الاجتهادي البشري مهما كانت عبقريته الإبداعية؛ لأنه يبقى نسبيا ومحدودا باستمرار، بخلاف النفَس المقاصدي والسنني للوحي فإنه يظل محافظا على فاعليته ومعاصرته بل واستشرافيته المتقدمة على العصر بشكل مطرد.

فالوعي بطبيعة المنهج النبوي وخصائصه وثوابته وتطبيقاته؛ في الفهم والقدوة والدعوة والبناء والمواجهة، شرط أساسي لنقل العلاقة بالقرآن والسنة والسيرة النبوية، من مستواها التاريخي النقلي الوصفي التجريدي المثالي التنافري أحيانا، إلى مستواها التحليلي التركيبي السنني المقاصدي الحيوي التكاملي، الذي يجعل المسلم ينفتح على شروط ومستلزمات نظرية «التدافع والتجديد» التي تحكم الصيرورات الحضارية لحركة الاستخلاف البشري في الأرض، ويكيِّف نفسه مع معطياتها بشكل ملائم، يتيح المزيد من الأصالة والفعالية والاطراد لأدائه الفكري والروحي والسلوكي والاجتماعي والحضاري.

فتمكين أجيال الأمة عامة والنخب الرسالية النوعية المعاصرة فيها خاصة، من الانفتاح المعرفي والتربوي والتسخيري المنهجي المتكامل، على طبيعة المنهج النبوي وخصائصه وثوابته وتطبيقاته، من شأنه أن يحرر طاقات هذه النخبة، ويصلها بسر القوة غير العادية التي ترفع مستوى فعالية أدائها الاجتماعي بشكل نموذجي، من خلال توجيهها إلى الاستثمار الشمولي المتكامل لكل المعطيات السننية التي يتيحها الوعي بمنظومات سنن الله في الآفاق، والأنفس، والهداية، والتأييد، والتي كثيرا، بل غالبا، ما تعجز النماذج المنهجية التجزيئية عن تحقيق الانفتاح التسخيري الشمولي التكاملي عليها جميعا، ومن ثم يظل استثمارها لمعطيات هذه المنظومات السننية جزئيا وتنافريا ومحدود الفعالية الاجتماعية، في الوقت الذي يفرض فيه منطق سنن الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد - المهيمن على حركة الاستخلاف البشري في الأرض - فعالية اجتماعية كبرى، من أجل تحقيق حركة الإقلاع الحضاري، أو المواكبة الحضارية، أو المنافسة الحضارية، أو الريادة والإمامة الحضارية، على ضوء المرحلة الحضارية التي يكون فيها المجتمع أو الأمة.

ولما كان الوعي بالمنهج النبوي يحتل هذه المكانة المحورية في تكوين هذه النخبة الرسالية ابتداء، وفي تمكينها من أصالة وفعالية الأداء الاجتماعي ثانيا، وفي المحافظة على حالة الصحوة الروحية والاجتماعية للمجتمع والأمة ثالثا، وفي ضمان سير حركة النهضة الاجتماعية والحضارية للمجتمع والأمة على خط العبودية والخيرية والعالمية والإنسانية والكونية رابعا، فقد أخذ حظه من هذه الرسالة، سواء على مستوى تأكيد أهميته، أو على مستوى تحديد معالمه وثوابته الكلية المطردة، أو على مستوى تطبيقاته العملية، أو على مستوى كيفية وشروط استيحائه في ترشيد حركة النهضة الإسلامية المعاصرة.

في هذا الإطار، وبهذا النفس، وفي هذا الأفق المعرفي التربوي المتكامل، تتحرك هذه الرسالة، لتعمّق الوعي بأطروحة «المنهج



أساس القوة وسر النجاح»، وتُتضح بعض الشروط المعرفية والتربوية والمنهجيـة للاستفـادة منها، في تحقيق الاستثمـار السنني المقاصدي المنضبـط للسنة النبوية، للوفاء بشـروط ومستلزمات حركة «التدافع والتجديـد» التـي تحكـم مسـيرة أيـة نهضـة حضاريـة في التاريخ، وتتحكـم في صيرورتهـا الصاعدة أو المتقهقـرة بشكل مطرد لا يتبدل ولا يتغـير ولا يتعطـل، كمـا يؤكـد ذلك القـرآن في مثـل قوله تعالى:

﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ ﴾ (الحج: 40).

وقوله سبحانه: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾ ﴾ (البقرة: 251).

وقوله تعالى: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾ ﴾ (الأحزاب: 62).

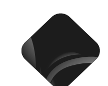
فالتدافـع بـين الأفـكار والقيـم والمناهـج، والمشاريـع الثقافيـة والاجتماعيـة والحضارية، والإرادات التي تقف وراءها؛ بغية تأسيس عمليـة الإقـلاع الحضاري، أو تحقيـق المواكبة الحضاريـة، أو تعزيز فعالية المنافسة الحضارية، أو التدافع وفعاليته واطراديته، أو تذبذبه وضعفه وتقهقره، يرتبط على الدوام بسنة التجديد، حيث كلما تمكَّن فـرد أو جماعـة أو مجتمع أو أمة من تحقيق تجديده الذاتي؛ الشامل والمتكامل والمتوازن والمطرد، قوي دفعه الاجتماعي والحضاري، وأمكنه الوفاء بحاجات مرحلة التطور الحضاري التي هو فيها، والسير قدما نحـو مرحلـة التطور التاليـة. وكلما عجز فرد أو مجتمـع أو أمة عن تحقيـق تجدده الذاتي المطلوب، ضعف دفعه الاجتماعي والحضاري، وعجـز عن الوفاء بحاجات مرحلة التطـور الحضاري التي هو فيها، واضطـره ضغط التدافـع إلى التقهقر في اتجاه المرحلـة التي دونها،

كما شرحنا ذلك في نظرية «التدافع والتجديد» في كتابنا: «مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية».

والسنة النبوية، بما هي ترجمة عملية شاملة للقرآن في واقع الحياة، تضع أمامنا تجربة نموذجية فذة في استيعاب سنة «التدافع والتجديد» في حركة القدوة والدعوة والبناء والمواجهة، التي غيّر من خلالها واقع المجتمع الجاهلي التقليدي، وبنى مكانه مجتمعا إسلاميا عالميا إنسانيا كونيا عابدا لله، كما سنرى في هذه الرسالة.

بقي أن نشير إلى أننا لم نكتف في هذه الرسالة بمحاولة استخلاص معالم المنهج النبوي وثوابته في القدوة والدعوة والبناء والمواجهة فحسب، بل حاولنا كذلك العناية الكبيرة بالجانب التطبيقي العملي لقواعد المنهج المستخلصة، فذكرنا نماذج تطبيقية كثيرة من السنة والسيرة النبوية لكل قاعدة منهجية، ولم نكتف بهذا، بل تجاوزناها إلى الاستفادة من الدراسات السابقة، فأخذنا نصا فقهيا في منهج الفهم والاستثمار الموضوعي للسنة النبوية من تراث شيخ الإسلام ابن تيمية، كنموذج تطبيقي إضافي معمق، يؤكد لنا بشكل علمي تحليلي منهجي مؤصل، مدى سعة ومرونة مجال الحركة والاختيار الذي تتيحه معطيات السنة النبوية لمستثمرها، عندما يتاح له وعي متكامل بقواعد المنهج، وقدرة على التحكم في معطياته، ويتحرر من أسر الحرفية الحدِّية وقيودها، والتجزيئية التنافرية، والانتقائية التلفيقية، والذوقية المائعة، وينفذ إلى عمق المقاصدية الموضوعية التي هي روح المنهج وسر قوته.

وتعمدت إثبات هذا النص رغم طوله بعض الشيء، لأؤكد سعة ومرونة المنهج في السنة النبوية أولا، كما أسلفت، كما أؤكد الحضور القوي للمنهج في فقه هؤلاء العلماء الأعلام، الذين جنت على بعض تراثهم الاتجاهات الحرفية والتجزيئية والتلفيقية، وغطت أو شوشت كثيرا على عمق المنهج وأصالته في دراساتهم.



وأرجو أن أكون بهذا النص قد لفت الانتباه إلى ضرورة العناية بالمنهج في تعاطينا مع تراث هؤلاء الجهابذة، حتى نخرجه من بحر الوعظية العاطفية، والفروعية الفقهية، العرفية أو التاريخية التي سجنتهم فيها العقلية الحرفية والتجزيئية والوعظية، وأظهرتهم للأجيال وكأنهم أناس ذاهلون عن قيم المقاصدية والموضوعية في المنهج.

فاقتلاع فتاوى ومواقف ومبادرات أي عالم من إطارها الثقافي والاجتماعي والسياسي والحضاري التاريخي، ونقلها إلى إطار ثقافي واجتماعي وسياسي وحضاري مختلف أو مغاير جزئيا أو كليا، يسلب تلك الفتاوى والمواقف والمبادرات الكثير من أصالتها الفكرية، وفعاليتها الوظيفية، ويحولها إلى عوامل توتر وتنافر أو إلى معطيات وعناصر مميتة كما يقول مالك بن نبي رحمه الله في نظريته عن «الأفكار الميتة والأفكار المميتة»، وهو ما يسيء إلى شخص العالم وتراثه وامتداد إشعاعه في الأجيال، خاصة إذا كان هذا العالم عاملا ومنغمسا في هموم واهتمامات مجتمعه وأمته وعصره، حيث يكون تأثير الواقع عميقا جدا في فتاويه ومواقفه ومبادراته، فإذا لم يراع ذلك في التعاطي مع تراثه، كانت الطامة الكبرى، وتحول تراثه إلى عامل إثارة وتوتر سلبي، وأصبح هو خصما لفئات واسعة في المجتمع والأمة بل والعالم! كما حدث مع ابن تيمية على سبيل المثال؛ حيث أذكر هنا أن بعض كبار رجال الفكر والأمن في بلد أوروبي سألوني مرارا : من هو ابن تيمية؟ وما هي الوهابية؟ وهل ما يقال عنهما صحيح؟ وهل عندكم هنا في مدينتكم أتباع لهما؟! بسبب ما يُنقلُ وما يُـروَّجُ وما يُستثمَرُ من فتاويهما العرفية التاريخية، من غير التفات إلى الشروط الموضوعية لنقل وتداول الأفكار والخبرات التاريخية بين المجتمعات والأجيال.

ولا شك أن هذه قضية مفصلية من قضايا المنهج والوعي المنهجي التي تتعرض لها هذه الرسالة، من خلال محاولة دراسة المنهج النبوي في الفهم والقدوة والدعوة والبناء والمواجهة.

وفي الأخير نسأل الله تعالى أن يفقهنا في المنهج، وأن يلهمنا مراشد أمورنا، ويسدد على طريق النهضة الحضارية الإسلامية خطانا، وأن يعفو عنا ويرحمنا.

الطيب برغوث

النرويج يوم: الجمعة 16 صفر 1427هـ

الموافق: 17 مارس 2006م



مـــدخـــــــــــل

في أبعاد الإشكالية

في البدايــة أود أن أصيــغ إشكاليــة البحــث في مجموعة مترابطة مــن الأسئلــة أو الإشــكالات المحورية التــي تثيرها العلاقــة المعرفية والوظيفيــة أو التسخيرية بالسنــة النبوية خاصة، وما يلحق أو يتصل بهــا مــن سيرة بصفة عامــة، باعتبارها، أي الســيرة، تلقي المزيد من الأضــواء على الكثير من الجوانب المتحركة في المنهج النبوي في الفهم والقدوة والدعوة والبناء والمواجهة •.

- إذا كان الديــن عامــة يشــكل ظاهرة كونية تحكم فكــر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم فيها [1]، ويستحيل عليه أن يستغني عن هدايات الدين بأي حال من الأحوال.

- وإذا كان الإسلام هو خلاصة الوعي الرسالي المتكامل وخاتمته، الــذي جاءت به النبوات كلهــا، وتكامل جهد الرسالات من أجل بنائه، ووضع حقائقه بين يدي بني البشر.

- وإذا كان القــرآن هــو مرجعيــة الإسلام، التــي لا يمكن أن يفهم الإســلام، ولا يمكن أن تفهم فلسفة الخلافة البشرية في الأرض على وجهها الصحيح إلا من خلاله.

- وإذا كانــت السنــة النبوية الصحيحة، هي المنهج المعرفي والعملي المرجعــي الأم، لفهــم مقاصد القرآن، وشرح حقائقــه، وإحكام عملية

● أقصد بالمواجهة في هذه الخماسية السننية المتكاملة، منظومة التدابير الوقائية الفعالة التي تعتمدها الصحوة أو المجتمع أو الدولة أو الأمة.. لتحقيق الحماية الاستراتيجية المبكرة أو المرافقة أو الاستدراكية.. لمسيرتها من التعطيل، ولمنجزاتها من الهدر والتبديد، وتأمين الشروط الموضوعية لاستمرارية اندفاعها المتوازن نحو أهدافها وغاياتها؛ في الإقلاع الحضاري، أو المواكبة الحضارية، أو المنافسة الحضارية، أو الريادة الحضارية الفاعلة، وتحقيق التراكمية المعرفية والإمكانية المطلوبة، التي تمنح التغيير المزيد من الأصالة والفعالية والاطراد.

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية/ 360.

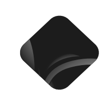
تنزيلها على واقع الحياة والذي دونه - أي المنهج - لا يمكن أن تُستوعب هذه المقاصد، أو أن تُدركَ هذه الحقائق، أو يُستفاد منها في تأصيل حركة تجديد الأمة، وتفعيل أدائها في معتركات الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد الحضاري.

- وإذا كان وعي المنهج، باعتباره آلية الفهم والوعي والإنجاز والوقاية معا، هو المدخل الأساس لفهم السنة والسيرة النبوية، والاستفادة منهما في عملية التأسي الموضوعي بالنبي عليه الصلاة والسلام، والاستثمار المستبصر لسنته المباركة في تأصيل وتفعيل حركة القدوة والدعوة والبناء والمواجهة.

- وإذا كان غياب أو اضطراب الوعي بالمنهج في العلاقة بالسنة النبوية يؤدي حتما إلى إغراق عملية التأسي والاستثمار العملي لمعطيات وبركات السنة في متاهات التأسي الآلي الذي تطبعه الاستثمارية الشكلية المتنافرة، أو دوامات التأسي الانتقائي المميع، الذي تطبعه كذلك الاستثمارية التجميلية المتهافتة، أو صرعات التأسي الذوقي المنفلت، الذي تهيمن عليه الأحوال الذوقية المزاجية المتقبلة لأصحابها [2]، ومن ثمة الإساءة البالغة لعظمة السنة وصاحبها عليه أفضل الصلاة والسلام خاصة، وعظمة الإسلام عامة!.

- وإذا كانت الإساءة لعظمة السنة هي إساءة حتمية لعظمة القرآن والإسلام عامة، ومن ثمة إساءة حتمية، بالضرورة، لأصالة حركة نهضة الأمة وتجددها الحضاري المتوازن، وحكمٌ عليها بالازدواجية والتنافرية والاهتلاكية والإمعية في نهاية المطاف، بسبب الاستقطاب الفكري والاجتماعي والسياسي التنافري الذي تعيشه النخبة أولا، ثم تفرضه على المجتمع والأمة بعد ذلك ثانيا، وهو ما يجسده فعلا

(2) انظر للمؤلف: الأبعاد المنهجية للفعل الدعوي في الحركة النبوية/ ص 38 (ط 2 كوالالمبور 2003).



الطـرح التنافـري لمفاهيم الأصالـة والمعاصرة، والهويـة والاستلاب، والتقليـد والتجديـد، والإسلاميـة والعلمانية.. في واقـع المجتمعات الإسلاميـة المعاصـرة، التـي أصبحـت تتحـرك بنفســين متناقضين اهتلاكيين منهكين.

- إذا كان الاستيعـاب المتكامل للمرجعية الثقافية للمجتمع والأمة، مـن قبـل نخبتهما الفكريـة والسياسية وقاعدتهمـا الاجتماعية، هو الشــرط المركزي لأصالـة وفعالية الإقلاع الحضـاري. وكان الميراث النبـوي يشـكل بـؤرة هذه المرجعيـة الثقافية، كما جـاء ذلك في قوله عليه الصلاة والسلام: (تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه) (3). ونبه القرآن على خطورة الغفلة عن ذلك أو التهميش له في مثل قوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾ ﴾ (النور: 63). فما هي يـا ترى معالم المنهـج النبوي وثوابته الكلية، التي يجب أن تستوقى في أيـة عملية تأسي بالسنـة أو محاولة استثمار لها في التأصيل العقدي والفكري والمنهجي لحركتنا المعرفية والتربوية والثقافية والاجتماعية والسياسية والحضارية، حتى تحتفظ دوما بألقها الروحي، واستنارتها الفكرية، وفعاليتها الإنجازية والوقائية؟

في بعض المفاهيم المركزية للدراسة

ونظـرا إلى أن مفاهيـم التأسي الآلي، والتأســي الانتقائي المميع، والتأســي الذوقــي، والتأسي الموضوعي.. تعتـبر مفاهيم محورية في العلاقـة الاستثماريـة بالسنـة النبوية من ناحية، كمـا تعتبر مفاهيم مركزيـة في هـذه الرسالة من ناحية أخرى، فقـد رأينا أن نشير إليها في البدايـة رفعا لأي التباس، وبحثا عن الاستيعاب المعرفي والتربوي المطلوب لمقاصد هذه الرسالة وأهدافها.

---

(3) موطأ مالك/ 1395 (ط، دار النفائس، بيروت 1407هـ - 1987).

مفهوم التأسي

التأسي معناه الاقتداء والمتابعة المستبصرة لمن نعتقد بأنه حاز بعض صفات التميز والقوة والكمال البشري، في فهمه وتفكيره، أو في سلوكه وأدائـه الاجتماعي، أو في علاقاته بالآخرين، أو في تأثيره فيما حوله، ونجاحه في تحرير مكانة مرموقة في مجتمعه وأمته وعصره.

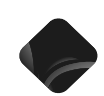
وبصفـة عامـة، فـإن التأسي يعبر عن نـوع من السلطـة الفكرية والنفسيـة والروحية العميقة، التي تحمل المتأسي على الاقتداء بغيره والمتابعـة له، والتي قـد تبلغ أحيانا درجات عالية من الحرفية والآلية المعطلـة لـكل رغبة في التجديـد الذاتي، أو قدرة علـى تلبية حاجات النفس والمجتمع، ورفع التحديات التي تحيط بهما، وتمتهن كرامتهما، وتهدد وجودهما.

القدوة العليا في حياة المسلمين

ولما كان الرسول عليه الصلاة والسلام قد اجتمعت فيه من الخصال والفضائـل والكمالات البشرية ما لم تجتمع في غيره من الناس، فقد أصبـح هـو القدوة العليـا النموذجية في حياة المسلمـين، سواء بحكم دعوة الشرع لهم إلى ذلك، أو بحكم إعجابهم غير المحدود بالكمالات التـي اجتمعت في شخصيـة النبي عليه الصلاة والسلام، واكتملت في منهجه في فهم الإسلام وتطبيقه، كما سنرى ذلك لاحقا [4].

ويتضمـن التأسـي هنـا مفاهيم مماثلة عديدة كلهـا في حاجة إلى الابتعاد بها عن الفهم الآلي والتجزيئي والذوقي.. والاقتراب بها قدر الإمـكان من الفهـم الموضوعي أو المقاصـدي المنضبط، على مستوى

(4) انظر: الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية للترمذي، والشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض، وزاد المعاد لابن القيم على سبيل المثال.



الفهم والممارسة معا، وهي على سبيل المثال: المتابعة، والاقتداء، والموافقة وعدم المخالفة له عليه الصلاة والسلام فيما أمر به أو نهى عنه، أو ندب إليه [5]... باعتباره المرجع الأعلى الوحيد المعصوم في الأمة كلها، فيما يتصل بتحقيق العبودية لله تعالى والوفاء بواجبات الاستخلاف في الأرض؛ سيادة وتمكينا وشهودا، قال تعالى: ﴿ قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾ (طه: 124).

وقد أجمع العلماء على أن المقصود «بالهدى والذكر» هنا هو الوحي أي الرسالات وهدي الرسل [6]، التي انتهى أمرها جميعا إلى الختم بالقرآن والسنة، كما قال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾ (المائدة: 48).

قال ابن كثير بعد أن ذكر العديد من الأقوال المأثورة في الآية: «وهذه الأقوال كلها متقاربة المعنى، فإن اسم المهيمن يتضمن ذلك كله، فهو أمين وشاهد وحاكم على كل كتاب قبله، جعل الله هذا الكتاب العظيم الذي أنزله آخر الكتب وخاتمها وأشملها وأعظمها وأكملها، حيث جمع فيه من محاسن ما قبله، وزاده من الكمالات ما ليس في غيره، فلهذا جعله شاهدا وأمينا وحاكما عليها كلها» [7].

---

(5) محمد العروسي عبدالقادر، أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالتها على الأحكام، ص: 27.
(6) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 4/ 544.
(7) نفس المرجع، 2/ 587.

وفي الحديث الذي رواه الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه، أكد رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا المعنى فقال: «لي خمسة أسماء، أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب» (8).

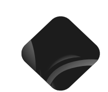
ومن جيد ما عقب به ابن باديس على هذا الحديث العظيم قوله: «إن الله يجمع الناس كلهم على شريعته جمعا تشريعيا، فلا يقبل من أحد شيئا إلا باتباعه في شريعته، ولا نجاة لمسلم من ضلال البدعة إلا باتباع سنته.. ويفيد المضارع في قوله «يحشر» أن هذا الجمع متجدد، لأن شريعته دائمة وسنته باقية، فما من جيل إلا وهو مكلف بالسير على قدمه... فلا نقول ولا نعمل ولا نعتقد إلا ما لا يخرج عنهما، فيكون قولنا دائما: ماذا قال محمد صلى الله عليه وسلم؟ وماذا فعل؟ وكيف كان مثل هذا الموقف في مثل هذه الحال، في كل ما نقفه من مواقف، وما يعترضنا من أحوال» (9).

في أشكال التأسي واتجاهاتها

والمشكلة المطروحة هنا في العلاقة الاقتدائية بالنبي عليه الصلاة والسلام، تكمن في مفهوم ومقاصد التأسي والمتابعة والاقتداء ذاتها أولا، ثم في كيفية أو منهجية هذا التأسي والاقتداء ثانيا، حيث يمكن هنا ملاحظة أربعة أشكال أو اتجاهات من المتابعة والتأسي على سبيل المثال، وهي: التأسي الآلي، والتأسي الانتقائي المميع، والتأسي الذوقي، والتأسي المقاصدي أو الموضوعي، وسنحاول إلقاء بعض الأضواء عليها باختصار.

---

(8) البخاري برقم/ 3296.
(9) ابن باديس، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، 322، 326.



أو الحرفي الظاهري الشكلاني السكوني، الذي يحرص على إيقاع صور الأعمال والسلوكات كما كان يوقعها رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم بحذافيرها، دون التفات إلى ما هو تشريعي وغير تشريعي في سنته وسيرته عليه الصلاة والسلام، وما هو من التشريع العام المطلق الدائم الذي يخاطب به الناس في كل زمان ومكان، وما هو خاص بحالات جزئية ظرفية معينة، وما تصرف فيه بصفة الإمامة والرئاسة أو بصفة القضاء والفتوى [10]، وما جرى مجرى مراعاة عادة البيئة المحيطة به، حيث يتم مراعاة أحوال الناس وظروفهم، وعادات البيئة وتقاليدها وأنماط حياتها، في المعايش والملابس ونظم الإدارة والتسيير وغيرها.

يقول العلامة رشيد رضا: «ليس من التشريع الذي يجب فيه امتثال الأمر واجتناب النهي ما لا يتعلق به حق للّه تعالى ولا لخلقه، لا جلب مصلحة ولا دفع مفسدة، كالعادات والصناعات والزراعة والعلوم والفنون المبنية على التجارب والبحث، وما يرد فيها من أمر ونهي يسميه العلماء «إرشادا لا تشريعا» إلا ما ترتب على النهي عنه وعيد كلبس الحرير.

وقد ظن بعض الصحابة رضي اللّه عنهم أن إنكار النبي صلى اللّه عليه وسلم لبعض الأمور الدنيوية المبنية على التجارب للتشريع كتلقيح النخل، فامتنعوا عنه فأشاص فراجعوه في ذلك فأخبرهم أنه قال ما قال عن ظن ورأي لا عن تشريع، وقال لهم: (أنتم أعلم بأمور دنياكم...) وحكمته تنبيه الناس إلى أن مثل هذه الأمور الدنيوية والمعاشية، كالزراعة والصناعة لا يتعلق بهذا لذاتها تشريع خاص، بل

(10) القرافي، الفروق، 1/ 206، القرضاوي، الجانب التشريعي في السنة النبوية (أوراق ندوة السنة النبوية ومناهجها في بناء المعرفة والحضارة، عمان 1989، م2/ 976).

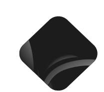
هــي متروكــة إلى معارف الناس وتجاربهــم [11]، بشرط أن لا تصادم ثوابت الوحي أو تتعارض مع مقاصده في الخلق.

ولا يخفــى ما في هذا النهج الآلي الحرفي من مخاطر على القصد التعبدي ذاته، وعلى آثاره السلوكية والاجتماعية؛ وعلى الإسلام نفسه كمرجعيــة حاكمة وموجهة للأمة، وعلى حركة التجديد وعملية البناء الحضاري في نهاية المطاف.

فالنية وسلامة القصد، وخلوص الوجهة لله تعالى وابتغاء مرضاته بعمليــة التأســي، لا تكفــي وحدها مــا لم يرافق ذلك «صــواب إيقاع التأســي»، بل إن تمحيض النيــات وإخلاص المقاصد لله تعالى ذاتها، وفــق الضوابــط الشرعيــة وموازينها الدقيقة، في حاجــة إلى معرفة كذلك، أي إلى وعي بالمنهج الذي يحقق مقاصدها العقدية والروحية والسلوكيــة والاجتماعيــة؛ لأن العمــل إذا كان خالصا ولم يكن صوابا لم يقبــل، وإذا كان صوابا ولم يكن خالصا لم يقبل حتى يكون خالصا وصوابــا، والخالص أن يكــون لله، والصواب أن يكون على السنة، كما نبه على ذلك جهابذة المنهج مثل الفضيل بن عياض في مقولته الرائعة هذه [12].

ولأمــر يتصل بتجاوز التأســي الآلي إلى التأسي الموضوعي، حسم القرآن الأمر بوضوح في قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ﴾ (يوســف: 108) أي علــى وعــي تــام ودرايــة بما تستلزمه الدعوة كعملية تغيــير، من بلاغ وقدوة وبناء ومواجهة، وحمايــة لكل ذلك وضمان لاطراده، وما يستدعيه هذا من معرفــة عميقة بالإسلام، وإحاطة بالواقع الإنساني الذي تتحرك فيه

(11) رشيد رضا، تفسير المنار، 9/ 303.
(12) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم/ 452 (دار المعرفة، بيروت، د.ت).



الدعوة، وفقه لسنن الله في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، وتحكم في مناهج الإنجاز.

فهي – أي الدعوة – كما يقول ابن القيم: «لا تحصل إلا بالعلم الذي يدعو به وإليه، بل لا بد من كمال الدعوة من البلوغ في العلم إلى حد أقصى ما يصل إليه السعي» (13).

وعليه فإن التأسي الآلي الذي يتمحور اهتمامه حول الأشكال الصورية أو الظاهرية للأفعال والمواقف النبوية، ويذهل عن المنهج الذي تشكلت به هذه الأفعال وصيغت به هذه المواقف، وأخرجت للناس في صورتها المركبة الأصيلة المؤثرة، تأسٍّ غير مجد، لأنه يسيء إلى الإسلام ذاته ولا يخدم حركة تجديده، بل يفوت عليه فرصا ثمينة، ويزهِّد الناس فيها، وربما ألَّبهم عليها ودفعهم إلى الانضمام للحركات المناوئة لها.

مفهوم التأسي الانتقائي المميع

وعكس التأسي الآلي أو الصوري السكوني أو الوتيري، نجد هناك نوعا آخر من التأسي الشكلي كذلك، قائماً على الانتقائية المتناقضة المفككة أو التلفيقية الهجينة، التي يسعى أصحابها إلى الانتقاء من أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله ومواقفه ما يرونه يخدم أغراضهم، ويسوغ توجهاتهم ومسالكهم الفكرية والسلوكية والسياسية.. ويزينون بها أحاديثهم أو أعمالهم وسياساتهم، بعد أن يفرغوها من محتواها الحضاري ويبتروها منه.

وأكثر من يستعمل هذا التأسي الانتقائي التلفيقي أهل «البوليتيك»● وخاصة دعاة العلمنة منهم، على اختلاف اتجاهاتهم وتعدد مواقفهم

(13) ابن القيم، التفسير القيم/ 319 (تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت 1978).

● البوليتيك مصطلح شعبي يستعمله الجزائريون بمعنى التدجيل والمراوغة السياسية، ويعود الفضل لمالك بن نبي الذي التقطه من عمق الثقافة الشعبية ليدخله في حقل الدراسات الحضارية، وخاصة منها ما يتصل بظاهرة التخلف الحضاري وما يلازمها من انقلابات في المفاهيم.

الفكرية والسلوكية في عصرنا هذا، حيث يعتمدون، في سياق تهميش الأبعـاد السياسية والحضارية للإسلام، وتطويعـه للمفاهيم الغربية الدخيلـة، على توسيع مجال الحديث عن الاجتهاد والعقلنة والانفتاح والتسامح.. بصورة انتقائية متناقضة تكاد تميع طبيعة الإسلام وتمسخ حقيقته، وتصبه في قوالب ثقافية وحضارية مغايرة له تماما.

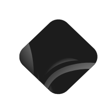
ويلحـق بهذا النوع من التأسي الانتقائي التلفيقي، ما تنتهجه بعض التوجهـات المذهبية؛ فقهية كانـت أم سياسية، من تعسف في توظيف الوحي لتأكيد ونصرة آرائها ومواقفها دون ضوابط موضوعية معتبرة شرعا ومصلحة.

ولعـل أخطر مـا يواجه حركة التجديد الحضـاري المعاصر للأمة، هو هذا التناقض في العلاقـة بالمرجعية الموجهة، واضطراب منهجية استيحائهـا في تحقيـق المتابعة والتأسي والانضبـاط الشرعي بصفة عامـة، وهو مـا يؤكـد ضرورة البحـث عن شـروط ضمـان التأسي الموضوعـي والمتابعـة البصـيرة للمنهـج النبوي في الالتـزام والدعوة والبناء والمواجهة.

مفهوم التأسي الذوقي

ونقصد به، هنا، الانسياق وراء الأحوال العاطفية والروحية والنفسية الذاتيـة غير المنضبطة، التي تنتهي ببعض الناس إلى ركوب موجات الهوى الخفي والظاهر، نحو الخرافة والبدعة والضلالة، واللجوء إلى بعض أطراف الأحاديث والسلوكيات والمواقـف النبوية، لتسويغ هذه الخرافـات والبـدع والضلالات، التي تنتهي أحيانـا لدى بعض هؤلاء إلى إسقـاط بعض أحكام الشريعة وإبطـال تكاليفها الشرعية، باسم العبور من الشريعة إلى الحقيقة، ومن الظاهر إلى الباطن، ومنه إلى الـذوق والحال والحلول والاتحـاد والسكر والفناء، المفضي إلى توهم أنه «ما في الجبة إلا الله» [14]!

(14) ابن تيمية، مجموع الفتاوى 180/10



ويشيـع هــذا الشكل من التأسي والاقتداء أكــثر ما يشيع في بعض الأوســاط الصوفيــة الخرافيــة •، التي تنســاق وراء تحكيم الحالات النفسيــة والذوقيــة الخاصة في عمليــة الاتباع والتأســي، من خلال مــا تفسحه من مجال واســع للاتباعية المغمضــة أو الصماء، وللعمل بالمنامات التي أكثرها أضغاث أحلام وتهيئات، وبالأحوال النفسية غير المنضبطــة، التي كثيرا ما ينفخ فيها الشيطان، ويدفع أصحابها، عبر حيلــه الدقيقة [15] إلى متاهــات الإفراط في الاسترسال وراء الرغبة في الزهــادة والتنسك والقرب غير المنضبط [16]، الذي قد ينتهي إلى الانفــلات من دائــرة الضبط والانضباط السننــي؛ الشرعي والعقلي والمصلحي، للذوق والسلوك والواجبات والحقوق الذاتية والاجتماعية، والولوج في متاهات التخريف والمناقضة لسنن الله في خلقه.

وكثيرا ما يستند هذا التأسي النفسي الذوقي «المذرذر» أو السائل، علــى حديث الولاية الشهير، ويتخذه حجــة لتسويغ انفلاته من دائرة الضبط السنني الشرعي والعقلي والمصلحي: (إن الله قال: من عادى لي وليــا فقد آذنته بالحــرب، وما تقرب إلي عبــدي بشيء أحب إلي ممــا افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته: كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التــي يبطش بها، ورجله التــي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعــاذني لأعيذنه، وما ترددت عــن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمــن، يكره الموت وأنا أكره مساءته) [17]، مع أن الحديث لا يتضمن

• نحترز بهذا الوصف حتى لا يغمط حق كثير من الطرق الصوفية التربوية المستنيرة، التي تتحرك في تناغم مع ضوابط الشرع ومسلمات العقل، وسنن الله في خلقه، ولا تعطل أيا منها، بخلاف الصوفية الخرافية فإنها في خصام وتضاد مع منطق الشرع ومنطق العقل ومنطق سنن التسخير عامة.

(15) راجع في ذلك: تلبيس إبليس لابن الجوزي، ورسالة الشرك ومظاهره لمحمد مبارك الميلي الجزائري.

(16) ابن القيم، إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان 1/ 114، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت 1999).

(17) البخاري برقم/ 6502.

ذلك بأي وجه من الوجوه، لأن القرب من اللّه يتحقق بأداء الفرائض، ثــم الاجتهــاد ـِفِ نوافل الطاعــات، والانفكاك عن دقائــق المكروهات بالــورع [18]، والكل محكــوم بالقاعدة الكلية للعبادة، وهـي: أن لا نعبد إلا اللّه، وأن لا نعبده إلا بما شرَّع [19].

فكل ما خرج عن هذه القاعدة الكلية أو ناقضها، فهو مردود وقادح ـِفِ العبادة، وناقض لها جزئيا أو كليا [20]، كما جاء ـِفِ الحديث: (من أحــدث ـِفِ أمرنا هذا ما ليس منه فهــو رد) [21]. وأمرنا هنا مقصود بــه ثوابت الدين العقدية والأخلاقية والتشريعية، ومقاصده الكلية ـِفِ الإنســان والمجتمع والحضارة الإنسانية، وما تحيل إليه الشريعة على بقيــة منظومات سنن التسخير الأخرى، ـِفِ إطــار التكاملية العضوية الوظيفية بين منظومات سنن اللّه ـِفِ الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، التي تحكم حركة الاستخلاف البشري ـِفِ الأرض، وتدفع بها للمضي قدما على طريق العبودية والخيرية والعالمية والإنسانية والكونية.

فالشريعــة موضوعية؛ ـِفِ مقاصدهــا وأحكامها وأدواتها المنهجية، كما عبر عن ذلك العلماء بقولهم: إن «المقصد الشرعي من حيث وضع الشريعــة، إخراج المكلف من داعية هواه، حتى يكون عبدا للّه اختيارا كما هو عبد للّه اضطرارا» [22]. وهذا يعني أن التأسي الذوقي يجب أن يكــون محكومــا بسنن اللّه ـِفِ الآفاق، وسننه ـِفِ الأنفس، وسننه ـِفِ الهدايــة، وسننه ـِفِ التأييد، ودائرا ـِفِ فلكها، وغير مناقض لأي منها، أو منجرف وراء هوى النفس وحيل الشيطان المهلكة.

وهذا مــا أدركه جهابذة الصوفية مبكرا، فقال الإمام الجنيد شيخ الطريقــة كما يسمى: «طريقتنــا مضبوطة بالكتاب والسنة» ونبه على

(18) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم/ 439 (ط2، دار ابن حزم، بيروت 2002).
(19) ابن تيمية، مجموع الفتاوى 99/1.
(20) الشاطبي، الاعتصام 1/ 51 (دار المعرفة، بيروت 2000)
(21) البخاري برقم 2697.
(22) الشاطبي، الموافقات 2/ 128.

ضرورة الدوران في فلك المشروعية الشريعة والسننية عامة، ووزن كل شيء بموازينها المنضبطة، فقال: «إذا رأيتم الرجل تتخرق له العادات، وتتواتر له الكرامات، فانظروا حاله عند الأمر والنهي، فإن قام بهما فهو ولي كامل، وإلا فلا عبرة به عند الأولياء، ومن لم يؤمن على الأدب الشرعي كيف يؤمن على سر الولاية المرعي» [23].

مفهوم التأسي المقاصدي أو الموضوعي المنضبط

ونقصد به المتابعة الواعية البصيرة للمنهج النبوي في القدوة والدعوة والبناء والمواجهة، بما يحقق أصالة الجهد وفعاليته واطراده، كمقاييس مرجعية للتحقق «بالإسلامية» أو النجاح بصفة عامة.

أي إن التأسي الموضوعي يتحقق بالاستيحاء المقاصدي الواقعي المتوازن لروح المنهج النبوي؛ في مرونته وانضباطيته وحيويته، على ضوء ثوابت وكليات المرجعية الموجهة، وحاجات الواقع القائم ومشكلاته، وإمكانات الإنجاز المتاحة، والظروف المحيطة بعملية الإنجاز، والمآلات المحتملة لذلك على المدى الآني والمتوسط والبعيد.

بمعنى أن التأسي الموضوعي يتم عندما يأخذ كل بعد من أبعاد «الدورة الإنجازية» للفعل الدعوي التجديدي حقه وموقعه من العملية التغييرية، بحسب أهميته وسلطته، والعكس صحيح حيث يفقد التأسي موضوعيته، ومن ثم أصالته وفعاليته وإمكانية اطراده، بقدر ما يختل التوازن بين أبعاد «الدورة الإنجازية» للفعل الدعوي بصورة غير مسوغة واقعيا.

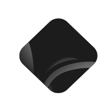
فالتأسي الموضوعي على هذا الأساس جهد شمولي متكامل ومتوازن بعيد عن الذاتية والانتقائية التلفيقية، والآلية الصورية

(23) جمال الدين محمد الحضرمي، المشرع الروي 164/1.

أو الشكليــة السكونيــة، كما أنــه بعيد كذلك عن التعامــل الجزئي أو السطحي، أو التحكمي مع الوحي عامة، وتجلياته العملية في الحركة النبويــة خاصــة، بل هــو تعامل منهجــي منضبط، تحكمــه اعتبارات موضوعية منضبطــة، تعود إلى طبيعة وحجم وعي المتأسي بمنظومة سنن الله في الآفــاق والأنفــس والهداية والتأييد، التــي لها السلطان الأكــبر على الحيــاة الإنسانية عامة، لا يشذ عنهــا آدمي مهما كانت علاقتــه بالله تعــالى، بل من كمال إســلام الفــرد أو المجتمع وحسن علاقتــه بــالله موافقــة جهده أو نشاطــه على مقتضــى سنن الله في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد ابتداء [24].

وإخــراج الجهد الإسلامــي التجديدي المعاصر مــن التأسي الآلي والانتقائــي والذوقي المميع، إلى التأســي المقاصدي الموضوعي الذي تتــوازن فيه وتتكامل أبعاد «الدورة الإنجازيــة» للفعل الدعوي بصورة واقعيــة متناسبة، تعطــي كل بُعد ما يستحقه مــن العناية والاهتمام، بحســب موقعه من هذه الدورة وأهميته فيهــا، وهو ما يضمن أصالة هــذا الجهــد وفعاليتــه واطــراده ومصداقيتــه، وهو ما تحــاول هذه الدراسة المتواضعــة الإسهام في البحث عن شروطه وآلياته المنهجية، مــن خلال منهج تحليلــي استقرائي يتخذ من الفعــل الدعوي النبوي نموذجاً أو عينة للدراسة.

(24) سيد قطب، في ظلال القرآن 514/1.





الفصل الأول

معالم المنهج في الميراث النبوي

مفهوم المنهج

في البداية أود أن أحدد باختصار ما أقصده بالمنهج هنا. فهو بصفة عامة قدرة معرفية على أصالة الفهم، وقدرة منهجية على فعالية التمثُّل الذاتي، وعلى فعالية الإنجاز الاجتماعي، وعلى فعالية الوقاية المبكرة والمرافقة والاستدراكية لكل العمليات السابقة. فالتحكم في المنهج يعني التحكم النوعي في الأدوات والآليات المعرفية التي تتيح استيعابا صحيحا للغايات والأهداف، وكفاءة عالية في استثمار تلك الشروط والإمكانات في تحقيق ذلك التأثير المطلوب فيه، وخبرة متجددة في تحقيق الوقاية المبكرة لمكتسبات العمل.

وعلى هذا الأساس فإن المنهج، كما سنرى لاحقا، هو روح السنة والسيرة النبوية، ومركز الثقل الأكبر فيهما، قبل أن تكون هذه السنة أو السيرة مجرد ترسانة ضخمة من المعلومات والمعارف الفقهية، والتوجيهات الأخلاقية، والوقائع التاريخية التي نحفظها ونسترجعها، ونحرص على أخذ أنفسنا بما نستطيع منها لترقية حياتنا.

الدوائر الكلية للمنهج في الحركة النبوية

ومن خلال دراساتي المختلفة في السنة والسيرة النبوية خاصة، وتتبعي للوعي السنني المنهجي في القرآن عامة، تبينت لي كثير من معالم وأبعاد المنهج في السنة والسيرة النبوية، وهو ما لخصته في رسالتي الماجستير والدكتوراه، وأود أن أستفيد منه في هذه الدراسة، مع إضافات واسعة تقتضيها طبيعة الشخصية المستقلة لهذه الدراسة، وتستلزمها الأغراض الفكرية والتربوية والاجتماعية والسياسية التي تريد تحقيقها في الصحوة والصفوة والمجتمع والأمة.

فنحن عندما نتتبع الخطوات المنهجية، التي كان عليه الصلاة والسلام يعرض بها حقائق الإسلام على الناس، ويؤسس وعيهم

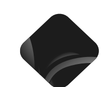
بـه، ويجسـد عبرهـا نموذجـه الاجتماعـي في الحيـاة، ويواجه بها مشـكلات الواقـع والدعـوة، ويحـرك بواسطتها الأحـداث لتفكيك الأسـس والمرتكزات الفكرية والعقدية والاجتماعية.. للنموذج الثقافي والاجتماعي للمجتمع التقليدي الجاهلي المتخلف، ويعيد بناءه في اتجاه خـط العبودية والخيرية والعالمية والإنسانية والكونية، يتأكد لدينا أن النجـاح الكبير الذي حققته الدعـوة في عهده عليه الصلاة والسلام، يعود إلى المنهج الذي اعتمده في حركة الفهم والقدوة والدعوة والبناء والمواجهة.

وهـو مـا سنحاول عرضـ بعض أهـم قواعده الكلية هنـا، تاركين المجال لمن يريد تتبع تفاصيله التطبيقية الكثيرة، للعودة إلى دراساتنا السابقـة عن المنهج النبوي في حماية الدعـوة ومنجزاتها في مرحلتي بنـاء الدعـوة والدولة والمجتمع، فقد استوفينـا الموضوع هناك بحمد الله وتوفيقه.

وبصفة عامة، فـإن معالم المنهج في الحركة النبوية يمكن حصرها في دائرتـين كبيرتـين: دائـرة العلاقة بالمنظومـات السننيـة الكونية الكليـة الأربعـة، التي تحكم حركة الاستخلاف البشـري، أو يجب أن تحكمها. ودائرة العلاقة بثوابت وأصول الكليات السننية العامة، التي تحكم حركـة الإنجاز العملي لأهـداف التغيير والإصـلاح والتجديد وأولوياته.

دائرة العلاقة بالمنظومات السننية الكونية الكبرى

ونقصـد بهـا منظومات سـنن التسخير الأربعة التـي تحكم حركة الاستخلاف البشري في الأرض، وهـي منظومة سنن الآفاق، ومنظومة سـنن الأنفـس، ومنظومة سنن الهداية، ومنظومة سـنن التأييد، التي استودع الله فيها القوانين السننية العامة لاستثمار مسخرات الكون في تلبية حاجات حركة الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد، ومواجهة تحدياتها.



ارتباط الفعالية بشمولية وتكاملية الوعي بهذه المنظومات

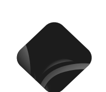
فالعلاقــة العقديــة والوظيفيــة بهــذه المنظومات السننيــة الأربع، هــي التي تحــدد طبيعة وفعالية الحركــة الاستخلافية معا، وهل هي حركة أو فعالية تسير في خط العبودية والخيرية والعالمية والإنسانية والكونية، الذي ارتضاه الله لمسار الخلافة البشرية في الأرض، أم أنها تســير في خط الشركية والذاتيــة والاستكبارية والعدوانية والدنيوية، بكل ما يترتب على السير في الخطين المتناقضين من نتائج متعاكسة، تدفع أولاها باتجاه الفعالية الاجتماعية والحضارية التكاملية البناءة، بينمــا تدفع الثانية باتجاه الفعاليــة الاجتماعية والحضارية التنافرية الاهتلاكية الهدمية [25]؟

استيعاب الفعل النبوي لهذه المنظومات السننية

والحركــة النبويــة، بطبيعة انتمائهــا لحركة الرســالات السماوية، فإنهــا تحركت في عمــق خط العبودية والخيريــة والعالمية والإنسانية والكونيــة؛ مكملة له، ومؤسسة للوعي به، ومجسدة لنماذجه الثقافية والاجتماعيــة والحضاريــة في واقــع الحياة، وهو مــا يجعلها تستثمر كل مــا يتــاح لها مــن وعي وخــبرة في أي مجال من مجــالات الوعي التسخيري السنني الأربعة المشار إليها آنفا، ولا تزهد في أية إمكانية مــن الإمكانات السننيــة التي يتمخض عنها الوعــي البشري في هذه المنظومات السننية الكونية الأربعة.

فالدائــرة الأساسية الأولى في الوعــي بالمنهج النبوي، هي شمولية وتكامليــة استثمار هذا المنهج لِمعطيــات كل منظومات سنن التسخير الموضوعــة تحت تصــرف الإنسان، وهو ما يتميز به المنهج النبوي عن غــيره مــن المناهج الأخرى التــي تتعامل مع هذه المنظومــات السننية

(25) راجع دراستنا عن: الفعالية الحضارية والثقافة السننية.



الأربــع بتجزيئية متنافرة في كثير من الأحيان؛ الأمر الذي يؤثر بشدة علــى أصالــة وفعالية واطراديــة الأداء الاجتماعــي والحضاري لهذه المناهج، بينما يعطي المنهج في الحركة النبوية أقصى درجات الأصالة والفعالية والاطراد.

فــإذا كان كثــير من المناهــج الأخرى قد خاصم العلــم وصادر حق العلماء في اكتشاف سنن الله في الآفاق والأنفس [26]، أو حوَّل بعضها أجزاء من هذه المنظومــات إلى مقدسات ومعبودات، وعطل وظيفتها التسخيرية، وحول جزءا من وقته وجهده وإمكاناته لخدمتها وإرضائها [27]؛ واضطرت فيما بعد حركة التطور المعرفي والحضاري إلى الثورة على هذه المناهج التي كان الكثير منها متترسا وراء الدين، واتخذت موقفا سلبيــا مــن الوظيفــة الاجتماعيــة والحضارية للديــن [28]، وتورطت بدورهــا، كما تورط غيرهــا، في مأزق التجزيئيــة التنافرية للتكاملية العضويــة لمنظومات سنن التسخير، وحرمــت الحضارة المعاصرة من الخدمات العقديــة والفكرية والروحيــة والاجتماعية لمنظومتي سنن الهدايــة والتأييد، وأنشأت حضارة ماديــة متوحشة، خالية من العمق الروحي والعاطفي، وضمرت فيها القيم الأخلاقية كثيرا، وكاد الإنسان فيها يفقد إنسانيته [29].

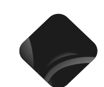
إذا كان الكثير من المناهج الدينية والوضعية الأخرى، قد عجز عن تحقيق الوعي والاستثمار الشمولي التكاملي لمنظومات سنن التسخير الأربعــة، وتوغل بل وَتَاهَ في التجزيئية التنافرية لها، فإن المنهج النبوي قــد تجاوز هذه المعضلــة تماما، من خلال تأسيســه للوعي الشمولي

(26) انظر: قصة الكنيسة مع حركة النهضة الأوروبية الحديثة.

(27) انظر: قصة الحضارة لويل ديورنت. والدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بالطقوس الدينية عامة.

(28) انظر: قصة العلمانية الحديثة مع الكنيسة.

(29) انظر: الإنسان ذلك المجهول لألكسيس كاريل، واللامنتمي لكولن ولسن، وإنسانية الإنسان لرينيه دوبو، ونقد الحداثة لألن تورين، ونهاية التاريخ والإنسان الأخير لفوكوياما.



التكاملي بهـذه المنظومات جميعا وجعله استثمـار معطياتها السننية شرطا أساسيا لمضي حركة الاستخلاف البشري في الأرض على خط العبوديـة والخيريـة والعالمية والإنسانية والكونيـة، كما هو مقدر لها في التشريـع الإلهـي المؤسِّس للخلافة الإنسانيـة في الأرض منذ بدء الخليقة الآدمية الأولى.

استحالة تحقيق الاقتدائية الموضوعية بدون منهج

إن وعـي هـذه الحقيقـة في المنهج النبـوي هو وحده القـادر على منحنـا الفهم الموضوعـي الصحيح لسر القوة الذاتيـة فيه، ولإدراك سر الفعالية النموذجية في الإنجازات الفكرية والتربوية والاجتماعية والحضاريـة، التي حققتها الحركة النبويـة في زمن قياسي، وحققتها حركـة الإشعاع العالمي للنمـوذج الحضاري الإسلامي في زمن قياسي آخـر بعد ذلك. كما تفسـر لنا هذه الحقيقة، كذلك، الأسرار العميقة لاختـلال التوازن في مسـيرة الحضارة الإسلامية بعـد ذلك، وأسرار قصـور وضعـف حركـة النهضة الإسلاميـة الحديثـة، وعجزها عن تحقيـق الإقلاع الحضاري المطلوب، رغـم مضي أمد طويل على هذه النهضـة، وتحرك جل جهودها تحت شعار «الإسلامية» و«الاقتدائية» و«العودة إلى الكتاب والسنة»... التي تقتضي – بحكم منطق السنن – منح هـذه الجهود الأصالة والفعالية والاطرادية المطلوبة، وتحقيق الإقلاع الحضاري المرجو.

ولا شك أن هذه المفارقة تثير أمامنا إشكالا ضخما، وهو: أين الخلل في هـذه المفارقة؟ أهو في المنهج ذاتـه، أم في عملية فهمه واستثماره؟ أم في شدة الضعف والانهيار الذاتي للأمة؟ أم في ضخامة التحديات الخارجية المحيطة بها؟.. ومما لا ريب فيه عندي وعند عامة المسلمين، أن الخلل ليس في المنهج أبدا، بل هو في العلاقة الفهمية والاستثمارية لـه، بحكم منطق السنن ومنطق التاريـخ اللذين يقفان مع المنهج على طول الخط.

فالخلل يجب أن يُبحث عنه في الجهد الذي ينضوي تحت شعار «الإسلامية» و«الاقتدائية» و«العودة إلى الكتاب والسنة»... بعيدا عن منطق التسويغ والاعتذارية المُموِّهة للحقيقة، والمزيِّفة للوعي، والفارضة للقصور والضعف، والجانية على عظمة المنهج وعلى صلاحيته لكل زمان ومكان، وعلى حق الإسلام في المنافسة والريادة الحضارية، وعلى حق الأمة في النهضة، وواجبها في المرجعية والقوامة والشهادة، وحق البشرية في المعرفة الصحيحة بالإسلام، والاستفادة بما فيه من خيرية.

إن كل هذا يدفعنا إلى تأكيد الأهمية القصوى للوعي بثوابت الدائرة الأولى للمنهج النبوي، وهي دائرة العلاقة بالمنظومات السننية الكونية الكلية الأربع، وكيف يجب أن يتسم الفهم لها، والاستثمار لمعطياتها؛ بالشمولية والتكاملية والمعرفية أو المنهجية السننية، التي سيأتي الحديث عن بعض أهم قواعدها في الدائرة الثانية للمنهج. وكل جهد يتم في إطار الإسلامية والاقتدائية والكتاب والسنة.. لا يستوعب كل معطيات هذه الدائرة المرجعية من المنهج، أو يناقض بعض معطياتها، أو يعطلها باسم «الإسلامية» و«الاقتصادية» أو «العلمية» و«المصلحية».. فهو جهد على هامش المنهج ومناقض له، ومضر به، وغير أمين عليه، مهما كان إخلاصه وجديته وغيرته؛ لأن الإخلاص وحده لا ينفع هنا، بل لا بد له من أن يتسم بالصواب وإلا فقد مصداقيته بعد أن فقد فاعليته، كما نبه على ذلك علماء المنهج في مثل هذه المقولة الرائعة للفضيل بن عياض رحمه الله، عندما سئل عن معنى قوله تعالى: ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾. فقال: «أخلصه وأصوبه. قالوا: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصاً ولم يكن صواباً لم يقبل، وإن كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يقبل حتى يكون خالصاً صواباً. والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السنة» [30]، أي على المنهج كما أسلفنا.

(30) ابن تيمية، مجموع الفتاوى 7/ 271، تحقيق: عبدالقادر عطا، (دار الكتب العلمية، بيروت 2000).

وكل مـا جـاء على هامش المنهج أو ناقض ثوابته، فإنه مشمول في التحذيرات الكثيرة التي وردت في التنبيه على أخطار مخالفة المنهج، والتي نقتصر منها على قوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾ ﴾ (النور: 63). وقوله عليه الصلاة والسلام: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد) [31]، وفي رواية عند مسلم: (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد) [32].

واتساقا مع ما ذكرناه سابقا، فإن المقصود «بأمرنا» هنا، وإن كان يشمل الدين كله، فإن فكرة المنهج ينبغي أن تكون حاضرة دائما، ولو تعلق الأمر بوقائع جزئية؛ لأن كل مخالفة لمقاصد الدين لا تحدث عادة إلا بخلل في وعي المنهج وإعماله إعمالا صحيحا في تفسير الموقف أو مواجهته.

نماذج تطبيقية

وسأذكر هنا ثلاثة نماذج تطبيقية، تبين لنا خطورة الغفلة عن الاستثمار الشمولي التكاملي لمعطيات المنظومات السننية الأربع، وكيف يبتعد ذلك بعملية التأسي والاقتداء عن روح المنهج، ويخرج الموقف أو التصرف عن نطاق المقاصد المرجوة منه.

النموذج التطبيقي الأول

ونأخذه من حادثة تدل على الغفلة عن معطيات منظومة سنن الآفاق، وما ترتب على ذلك من خطر كبير، وهو ما يمكن أن نقيس عليه آلاف المواقف والتصرفات التي تتم بمعزل عن الوعي الحقيقي بما يتعلق بها من سنن تنتمي إلى منظومة سنن الآفاق.

(31) البخاري برقم 2697.
(32) مسلم برقم 1718.

والمثــال هو ما رواه جابر بن عبدالله قال: خرجنا في سفر فأصاب رجــلا منا حجر فشجه في رأسه ثم احتلم، فسأل أصحابه فقال: هل تجــدون لي رخصة في التيمم، فقالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم أخــبر بذلــك فقال: (قتلوه قتلهــم الله! ألا سألــوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر، أو يعصب، على جرحه خرقة ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده) [33].

ومــا أكــثر ما يتصدى أنـاســ لقضايا ومشكلات وظواهــر ذات أبعاد سننية تخص منظومات سنن الآفاق، فيخوضون فيها بغير علم، فيهلكون أفرادا وجماعات ومجتمعات وأمما. لذلك جاءت قاعدة المنهج الأساسية: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ (النحــل: 43)، لتعلــم النــاســ كيف يرجعــون إلى أهل الاختصاصــ ويحكمونهم فيما يدخل في مجال اختصاصهم.

النموذج التطبيقي الثاني

ونأخذه من حادثة تدل على قصور الوعي بمعطيات منظومات سنن الأنفســ، وما ترتــب على ذلك من فشل في معالجــة الموقف، وشحنه بعوامل سلبية إضافية، كما نرى ذلك في هذا الحديث الذي جاء فيه، أن رجلــين استبا عند النبي صلى الله عليــه وسلم، فغضب أحدهما، فاشتــد غضبــه حتى انتفخ وجهه وتغير، فقــال النبي صلى الله عليه وسلم: (إني لأعلم كلمة، لو قالها لذهب عنه الذي يجد). فانطلق إليه الرجل فأخبره بقول النبي صلى الله عليه وسلم وقال: تعوذ بالله من الشيطان، فقال: أترى بي بأسا، أمجنون أنا، اذهب [34].

(33) الألباني في صحيح أبي داود برقم 336.
(34) البخاري برقم 6048.

ويمكن قياس آلاف الحوادث والمواقف والتصرفات على مثل هذه الحادثة، وتصور حجم الأضرار النفسية والفكرية والاجتماعية والسياسية التي يمكن أن تترتب على الجهل بالمعطيات السننية التي تساعد على فهمها ومواجهتها وتوجيهها بكفاءة، باعتبار أن الغضب حالة ينفع معها العودة إلى ذكر الله والاستعاذة من الشيطان الذي يكون قريبا من نفسية الغاضب.

النموذج التطبيقي الثالث

ونأخذه مما جاء في القرآن عن الموقف من قضايا الأمن الاجتماعي للمجتمع، وكيف أن هناك أمورا كثيرة قد لا يتيسر لكل الناس الوعي بمعطياتها، وتصور أبعادها، وإدراك تداعياتها السلبية أو الإيجابية، وأن الخوض فيها؛ بالترويج لها، أو بناء مواقف عليها، قد يمس بالأمن الاجتماعي للأفراد والجماعات والمجتمع والدولة والأمة، وهو ما يستدعي الرجوع فيه إلى من يمتلك القدرة على الفهم والتعاطي الصحيح مع الموقف، وهي قاعدة أساسية من قواعد المنهج كما أسلفنا.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾ (النساء: 83). فالتقدير الصحيح للموقف عملية منهجية مركبة، تستلزم وعيا سننيا متكاملا، تتشعب معطياته في منظومات سننية متعددة، ولا تستقل معطيات منظومة واحدة بذلك، ناهيك أن يقوى على ذلك فرد، وربما جمهور واسع من

غـير المتخصصـين على الإحاطة بها؛ الأمر الـذي يتطلب العودة إلى أهل الذكر في مجالات شتى [35].

ومهمـا استعرضنا مـن الأمثلـة التطبيقية المختلفة، فـإن النتيجة تبقـى واحدة، وهي أن تحقيق الاقتدائية الموضوعية، ومن ثم الفعالية التسخيريـة النموذجية، تظـل مشروطة بالوعي الشمـولي التكاملي بالمنظومات السننية الكلية الأربعة، التي تتحكم في «المنهج في الحركة النبوية» بشكل مطرد.

دائرة العلاقة بكليات السنن الإجرائية العامة

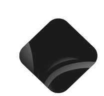
وسنتنـاول منها سبـع كليات كبرى، نرى أنها تشـكل أصول الوعي والفقه التسخيري في الحركة النبوية بصفة خاصة، وفي رشد الخبرة التسخيرية والاستخلافية البشرية بصفة عامة:

كلية المبدئية الحركية البصيرة

وهي المعلم الأول من معالم المنهج النبوي الذي كان له دور أساسي في حمايـة الدعوة والمحافظة علـى منجزاتها، وبنـاء الدولة وتوطيد أركانهـا. ونقصـد بالمبدئية هنـا: التزام النبي صلـى الله عليه وسلم في سلوكـه ومواقفه وعلاقاتـه بمقررات الدعوة وثوابتهـا، وانشداده المستمـر إليهـا، وجعلها فيصلا بينه وبين النـاس، في الأخذ والعطاء، والموافقة والمخالفة، والولاء والبراء، والإقدام والإحجام..

فثوابـت الإسـلام العقديـة والفكريـة والأخلاقيـة والتشريعيـة، ومصلحة الدعـوة إليها، وتجسيد نموذجه الاجتماعي والحضاري في الحياة، هي الحاكم والموجه لكل تصرفاته وأعماله ومواقفه؛ في عسره ويسـره، ومنشطه ومكرهـه، لا يحيد عنها قيد أنملة، مهما كلفه ذلك من متاعب وتضحيات جسام.

(35) رشيد رضا، تفسير المنار، 5/ 252.



فالنبـي صلى الله عليـه وسلم في عمله الدعـوي، اعتصم بمبادئ الدعـوة وثوابتها، وانشـدّ إليها انشدادا محكما في كل خطواته، سواء ما اتصل منها بعرض حقائق الإسلام على الناس، أو ما تعلق بمواجهته لمشـكلات الواقع والدعوة، أو تحريك الأحداث من حوله نحو الغايات والأهداف والأولويات المرسومة للدعوة.

ففـي كل ذلك كان عليه الصلاة والسلام يلتزم، بصرامة، بمقررات الشـرع وأحكامه وأخلاقياتـه، ويتحرى مصلحة الدعـوة إليه، ويدور معها حيث دارت، ولا يبالي، كما قال عليه الصلاة والسلام في دعائه الخاشع عند عودته من الطائف حزينا مهموما: (إن لم يكن بك غضب علي فلا أبالي) [36].

ومـن يتتبع مسـيرة الدعوة، سواء في مرحلة البنـاء العقدي والفكري والتربوي للقاعـدة البشرية النوعية للدعوة في مكة، أو في مرحلة البناء الاجتماعي والسياسي للمجتمع والدولة في المدينة، ووضع الأساس الصلب للحضارة الإسلامية العالمية والإنسانية الكونية الكبرى، يقف على نماذج عديدة لمواقفه المبدئية الصارمة الحازمة، التي كان يقطع بها الطريق على المحاولات الاستدراجية للقوى المضادة، التي نبه عليها القرآن في مثل قوله تعالى: ﴿ وَدُّواْ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ۝٩ ﴾ (القلم: 9) أي لو تلين لهم في دينـك بإجابتك إياهم إلى الركون إلى آلهتهم، فيلينون لك في عبادتك إلهك [37]، وفي مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥۖ وَإِذٗا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلٗا ۝٧٣ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـٔٗا قَلِيلًا ۝٧٤ إِذٗا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرٗا ۝٧٥ ﴾ (الإسراء: 73- 75).

(36) ابن هشام، السيرة النبوية 61/2.
(37) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن 21/29.

ولكـن الالتـزام المبدئي الصـارم، والانشـداد البصـير إلى ثوابت الدعوة، في محتواها ومصالحها العليا وأولوياتها المترابطة، مكن النبي عليـه الصلاة والسلام من أن يحمي الدعـوة في مضمونها الرسالي، وأن يضمن استمراريتها، وأن يحافظ على منجزاتها البشرية والمادية والمعنويـة، وخاصة ما تعلـق منها بالقاعدة القياديـة، التي كان يعمل على بنائها ويعلق عليها آمالا كبيرة، رغم ضراوة التحديات التي كانت تواجهـه وتعاكس سيره، وتضغط عليه للتنازل ولو عن شيء يسير من مبادئ الدعوة وأولوياتها [38].

نماذج تطبيقية

ونظرا لأهمية هذه الكلية من كليات المنهج، أود أن أذكر منها بعض النماذج التطبيقية على سبيل المثال.

النموذج التطبيقي الأول

ونأخـذه مـن محاولة القـوى المضـادة للدعوة استغـلال الحصار المضـروب عليها، والتحديات التـي تواجهها، في الضغط على قيادتها وعلى حلفاء الدعوة لفك الارتباط بينهما، أو حمل قيادة الدعوة على التنـازل تدريجيا عـن بعض ثوابتها، لفتح ثغـرة في بنية المنهج لديها، واستثمارهـا في توسـع نطاق عمليـة الاختراق والاستيعـاب المضادة لها.

فقد جاء في السيرة أن قريشا جاءت إلى أبي طالب فقالوا: إن ابن أخيـك هـذا قد آذانا في نادينا ومسجدنـا فانهه عنا، فقال أبو طالب لرسـول الله صلى الله عليـه وسلم: إن بني عمك هـؤلاء زعموا أنك تؤذيهـم في ناديهـم ومسجدهـم، فانته عن أذاهم، فحلـق رسول الله

(38) الحلبي، السيرة الحلبية، 1/ 340.

صلى اللّه عليه وسلم ببصره إلى السماء فقال: (ترون هذه الشمس) قالوا: نعم، قال: (فما أنا بأقدر أن أدع ذلك منكم على أن تشعلوا منها بشعل) وفي رواية: واللّه ما أنا بأقدر أن أدع ما بعثت به من أن يشعل أحد من هذه الشمس شعلة من نار). فقال أبو طالب: (واللّه ما كذب ابن أخي قط، فارجعوا راشدين). [39]

النموذج التطبيقي الثاني

ونأخذه من موقفه من محاولة بعض قوى المجتمع الالتفاف حول القانون الساري في المجتمع، وتكييف تطبيقه بما يحفظ بعض مصالحهم، فرفض رسول اللّه ذلك أشد الرفض، وأعلن عليه حملة نقدية علنية غير عادية، وأتبعه بتصميم صارم على حماية القانون وتطبيقه بكل جدية.

فقد جاء في السيرة أن امرأة سرقت في عهد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم في غزوة الفتح، ففزع قومها إلى أسامة بن زيد يستشفعونه. قال عروة: فلما كلمه أسامة فيها تلون وجه رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، فقال: (أتكلمني في حد من حدود اللّه). قال أسامة: استغفر لي يا رسول اللّه، فلما كان العشي قام رسول اللّه خطيبا، فأثنى على اللّه بما هو أهله، ثم قال: (أما بعد، فإنما أهلك الناس قبلكم: أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، والذي نفس محمد بيده، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها). ثم أمر رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم بتلك المرأة فقطعت يدها، فحسنت توبتها بعد ذلك وتزوجت، قالت عائشة: فكانت تأتي بعد ذلك، فأرفع حاجتها إلى رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم [40].

---

(39) إبراهيم العلي، صحيح السيرة النبوية، دار النفائس، 1998 بيروت 78 ط 3، 78.
(40) البخاري برقم 4304.

النموذج التطبيقي الثالث

ونأخذه من موقفه عليه الصلاة والسلام من مبدأ الوفاء بالعهد ولو للعــدو. فقــد جاء في السيرة عن حذيفة بن اليمان رضي اللّه عنه أنه قــال: (مــا منعني أن أشهد بدرا إلا أني خرجت أنا وأبي حسيل. قال: فأخذنــا كفار قريش. قالوا: إنكم تريدون محمدا؟ فقلنا: ما نريده ما نريــد إلا المدينة. فأخذوا منا عهد اللّه وميثاقه لننصرفن إلى المدينة ولا نقاتــل معــه. فأتينــا رسول اللّه صلــى اللّه عليه وسلــم فأخبرناه الخبر. فقال (انصرفا. نفي بعهدهم، ونستعين اللّه عليهم) [41].

وشبيــه بهذا الموقــف، ما جاء في السيرة عــن تكليفه عليه الصلاة والســلام عليا رضــي اللّه عنه برد أمانات الكفــار التي كانت مودعة عند رسول اللّه! بعد أن قرر الهجرة الاضطرارية حفاظا على حياته، وتأمينــا لدعوته من هؤلاء الكفار الذين كانوا لا يجدون في بيئتهم من تطمئــن إليه نفوسهم، ليستودعوا عنده أماناتهم غير رسول اللّه عليه الصلاة والسلام [42]!.

ففــي كلا الموقفين التزم رسول اللّه عليه الصلاة والسلام بالمبدئية الحركيــة العاليــة، بالرغــم ممــا كان يحــف بالموقفين مــن اعتبارات وضغوطــات نفسية واجتماعية هائلــة، كان بإمكانها أن تؤثّر عليهما، وتفســح المجــال لمنطــق السياسي لكي يســوغ الاستحــواذ على هذه الأمانــات، والاستعانــة بها لمواجهــة التحديات المصيريــة التي كانت تواجــه الدعوة وقيادتها! كما كان بإمكانه أن يأمر حذيفة بعدم الوفاء بعهــده للمشركــين، خاصة وأن الظــرف الذي جاءه فيــه حذيفة كان ظرفــا عصيبــا، يحتاج إلى كل طاقة بشرية وماديــة مضافة، لمواجهة التحدي الأول للدعوة والدولة الإسلامية الوليدة!.

(41) مسلم برقم 1787.

(42) سيرة ابن هشام، 2/ 74.



ولكـن المبدئية الشرعيـة والأخلاقية الصارمـة، التي كانت تحكم منهـج النبي عليه الصـلاة والسلام في إدارة الابتـلاءات والتدافعات الاجتماعيـة مـن جهـة، وإدارة العملية التربويـة في المجتمع من جهة أخـرى، جعلته يتجاوز هذه الاعتبارات والأولويات المصلحية الظاهرة أو الآنيـة، وينحاز بلا تردد للمنطـق المبدئي، ليطابق موقفه مع المبدأ ابتداء، وليعطي للمجتمع إشارات تربوية واضحة، بخصوص الأخلاقية العالية التي يجب أن تحكم علاقاته بالآخرين، وليرسل إشارات دعوية أخرى قوية كذلك، للقوى المضادة أو المحايدة، بخصوص المنطق الذي يحكم هـذه الدعوة، والآفاق الاجتماعية والسياسية والحضارية التي تتحرك باتجاهها.

ولعلـه مـن المفيد جـدا في هذا المقـام، معرفة سر هـذا الانشداد القـوي لثوابـت الدعوة، والاعتصـام الصارم بمقرراتهـا، الذي شكل بحـق الصخرة التـي تحطمت عليها آمـال ومشاريع القـوى المضادة التـي تفننت واستماتت في تحقيق الاستيعاب المضاد للدعوة وقيادتها وقاعدتها الاجتماعية.

ومـع تسليمنـا المسبق بتأييد الله له، كما سـنرى ذلك لاحقا، فإننا نقـول باختصـار إن مـن الأسبـاب الرئيسة في ذلـك - والله أعلم - استيعابـه عليـه الصلاة والسلام العميق لمشـروع الدعوة، في أهدافه ومنطلقاتـه ومضمونـه وأولوياتـه، واقتناعـه المكين به، وأنـه البديل الحتمـي لحل مشكلات المجتمع الجاهلي وإنقاذ الإنسانية من مظالمه ومآسيـه، والسـير بها في طريـق تحقيق أمثل مستـوى استخلافي في عـالم الشهـادة، ونيل أرفـع المقامات في عالم الخلـود، لأنه من صنع حكيم خبير.

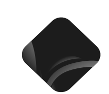
هذا الوضوح للمشروع في ذهنه عليه الصلاة والسلام، وهذه الثقة المطلقـة في مصداقيتـه وأحقيتـه وقدراته، كما أكد ذلـك القرآن في

صيغة الأمر [43] في قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَمْسِكْ بِٱلَّذِيٓ أُوحِيَ إِلَيْكَۖ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٤٣ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ ۝٤٤﴾ (الزخرف: 42-43) هُمَا اللذان كَانَا وراء هذا الانشداد لمقرراته، والاعتصام بثوابته، والاعتزاز به؛ أي وراء هذه المبدئية العالية التي شكلت الثابت الأساسي الأول في منهجه التغييري عليه الصلاة والسلام، والعامل الحاسم في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها.

والخبرة التاريخية المستفيضة تبين لنا كم هو خطير وحاسم أمر التهاون في كلية أو أصل المبدئية البصيرة في اختراق الدعوات وتحريف محتواها، وتغيير خط سيرها، وربما إعادة استيعابها، أو تمييعها وتحجيم دورها الاجتماعي. فالدعوة أو الحركة التي تفرط في كلية المبدئية البصيرة، يحدث اختلال هيكلي في بنية المنهج لديها، ويمتد ذلك سريعا ليشمل بقية كليات المنهج وأصوله، وهو ما يؤثر بعمق على أصالتها وفعاليتها وإمكانية اطراديتها التاريخية.

والخلاصة هي: أن المبدئية الحركية البصيرة هي مرتكز المنهج الأساس، وشرط الأصالة والفعالية الأول في الحركة النبوية. ولكي يتسم أي إنجاز دعوي تال بالمبدئية الحركية البصيرة، يحتاج الأمر إلى استيعاب شمولي تكاملي عميق واع لمرجعية الدعوة وثوابتها العقدية والفكرية والتشريعية والأخلاقية، وأي نقص أو قصور في ذلك الاستيعاب سيؤثر، لا محالة، على عمق أصالة وفعالية واطرادية أدائها الفكري والتربوي والاجتماعي والسياسي والحضاري.

(43) الألوسي، روح المعاني، 25/ 117 (دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان 2002).



وهي المعلم الثاني من معالم المنهج النبوي في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها، وبناء الدولة والمجتمع وتوطيد أركانهما. ونعني بها هنا: القدرة المتجددة على فهم معطيات الواقع الإنساني في أبعاده الفطرية أو السننية الثابتة، وفي أبعاده الفكرية والنفسية والاجتماعية المتحركة، وإجراء الموازنات المصلحية الدقيقة بين الحاجات والتحديات والأولويات والخيارات والإمكانات والمآلات، لتقوية وحماية ما هو سليم وصحي في هذا الواقع، وتغيير ما هو سيء أو متخلف فيه، بشكل تدريجي تكاملي تراكمي عميق، يرتقي به إلى آفاق العبودية والخيرية والعالمية والإنسانية والكونية، التي يضعها الإسلام مقاصد كلية لحركة الاستخلاف البشري في الأرض [44].

فالدعوة الإسلامية دعوة واقعية في ذاتها، أي في ما جاءت به من تشريعات عقدية وأخلاقية واجتماعية لصياغة واقع الإنسان والمجتمع. وواقعية في منهجية تبليغها وتطبيقها على واقع الأفراد والجماعات والمجتمعات [45]، وهو البعد الذي يعنينا في هذه الدراسة بالدرجة الأولى.

ومن خلال تتبعنا لمختلف مراحل الدعوة النبوية في مكة والمدينة، ومنهجيته عليه الصلاة والسلام في مواجهة مشكلات الواقع والدعوة، يتأكد لنا أن الواقعية، بمفهومها السابق، كانت من معالم منهجه في عرض الإسلام على الناس، وفي تأسيس وعيهم به، وفي مواجهته لأعباء البناء الاجتماعي وتحدياته، حيث كان صلى الله عليه وسلم واقعيا في كل خطواته، لا يهمل الواقع الإنساني، ولا يتعالى عليه، ولا يسقطه من حساباته، اتكالا على كونه نبيا مؤيدا بالوحي، ومسددا به، بل كان

(44) الطيب برغوث، الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، دار قرطبة، الجزائر، 2004 ص 54.
(45) عبدالمجيد النجار، الإسلام والواقع الإنساني، بحث نشر ضمن كتاب، الدين والمجتمع، ص 95.

شديد العناية بمعرفة هذا الواقع، والإحاطة بأوضاعه وملابساته، التي كثيرا ما كيّف على ضوئها خطواته ومواقفه الإجرائية، للإفادة منها في تحريك الأحداث بإيجابية وفعالية نحو تحقيق مقاصد الدعوة وأهدافها وأولوياتها.

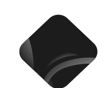
وقد بلغ بروز هذا الجانب في منهج عمله درجة كبيرة من الدقة والوضوح والصرامة (46)، تجعل الإنسان يحس وكأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقيم وزنا إلا لمنطق الأخذ بالأسباب في تلبية حاجات الواقع والدعوة، ومواجهة تحدياتهما، من جراء ما كان يحرص على توفيره من الضمانات اللازمة والممكنة لنجاح عمله (47).

فالمرونة الحركية المنضبطة في التعامل مع واقع الدعوة والمجتمع والإنسان، خاصية أساسية مطردة في المنهجية النبوية؛ حيث كان عليه الصلاة والسلام يبدأ في تغيير واقع الناس أفرادا وجماعات، من النقطة التي هم فيها فعلا، ولا يغفل عن الملابسات والمؤثرات الفكرية والنفسية والاجتماعية التي تحيط بواقعهم التاريخي والمعيش، وتفعل فيه وتكيف أولوياته واهتماماته، بل يتحرك بالناس في حدود الطاقة البشرية الممكنة لهم، والمتاحة لكل واحد منهم، وفي حدود الواقع المعيش في شتى البيئات والمستويات (48)، ليرتقي بهم شيئا فشيئا، نحو مستويات رفيعة من التوافق الذاتي، والانسجام الاجتماعي، الذي يدفع بحياتهم في اتجاه الآفاق البعيدة للعبودية والخيرية والعالمية والإنسانية والكونية، التي تجري نحو حركة الاستخلاف البشري.

ولقد كان لهذا البعد في المنهج النبوي أهمية كبيرة، إلى جانب البعد السابق، في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها في كل

---

(46) رمضان البوطي، فقه السيرة، ص 185.
(47) محمد الغزالي، فقه السيرة، ص 192.
(48) سيد قطب، هذا الدين، ص 8.



مراحل التأسيس العقدي والفكري والاجتماعي والسياسي للمجتمع الإسلامي الوليد، بما تمكن عليه الصلاة والسلام - من خلالهما - من توفيره من شروط وضمانات أساسية، كفل بعضها جانب الصرامة والصمود في وجه الضغوط والإغراءات التي كانت تستهدف التأثير في مضمون الرسالة ذاته، وفي مقاصدها الروحية والاجتماعية، وكفل بعضها الآخر جانب المرونة في الاستفادة من معطيات الواقع وملابساته وإمكاناته، لتخفيف الضغوط عن الدعوة، وتعزيز مواقعها، وتأمين منجزاتها شيئا فشيئا.

نماذج تطبيقية

وفيما يلي بعض النماذج عن هذه المرونة الحركية المنضبطة، التي كان الرسول يأخذ بها الناس في المجتمع، ويوجههم بها نحو المواقف والتصرفات المتوازنة التي تحقق الانسجام في حياتهم الخاصة، والفعالية في علاقاتهم الاجتماعية، ويحذرهم من المضاعفات الوخيمة التي قد تنجم عن الغفلة عن الفروق الفردية والاجتماعية بين الناس وبين المجتمعات، وهو ما أوردنا أمثلة كثيرة جدا عنه في رسائل كثيرة لنا، نقتطف منها بعض الأمثلة هنا.

النموذج التطبيقي الأول

نأخذه مما ورد في الحديث الصحيح أن رجلا أقبل بناضحين وقد جنح الليل، فوافق معاذا يصلي، فترك ناضحه، وأقبل إلى معاذ، فقرأ بسورة البقرة، أو النساء، فانطلق الرجل، وبلغه أن معاذا نال منه، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فشكا إليه معاذا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (يا معاذ، أفتان أنت؟ أو فاتن ثلاث مرات: فلولا صليت بسبح اسم ربك، والشمس وضحاها، والليل إذا يغشى، فإنه يصلي وراءك الكبير والضعيف وذو الحاجة) [49]. فالإنسان لا ينبغي

(49) البخاري برقم 705.

لــه أن يفرض ذوقه، أو اختياراته الاجتهاديــة، أو أوضاعه الخاصة.. علــى غيره مــن الناس، بل عليــه أن يتحرى المنهج الوســط في إدارته للشــأن العام، وأن يراعي أوضاع النـاســ وأحوالهم وحاجاتهم، وأن لا يحمِّلهــم ما لا يطيقون، وأن لا يجعل نفسه وحاله ميزان لاستطاعات الآخرين. وكما قيل بحق: «إذا أردت أن تطاع فأمر بما يستطاع».

وفي سياق تأصيل الوعي بهذه القاعدة الفكرية والمنهجية والتربوية الهامة يقول الإمام الشاطبي: «قد يسوغ للمجتهد أن يحمل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط، بناء على ما تقدم في أحكام الرخص، ولما كان مفتيا بقوله وفعله، كان له أن يخفي ما لعله يقتدى به فيه، فربما اقتــدى به فيه من لا طاقة له بذلــك العمل فينقطع، وإن اتفق ظهوره للناســ نبــه عليه، كما كان رسول اللّه صلــى اللّه عليه وسلم يفعل؛ إذ كان قد فاق الناس عبادة وخلقا، وكان عليه السلام قدوة، فربما اتبع لظهــور عمله، فكان ينهي عنه في مواضــع... وربما ترك العمل خوفا أن يعمــل به الناس فيفرض عليهــم» [50]. أو تعتبره الأجيال مفروضا فتتشبــث بــه، كما هو الحال بالنسبة لكثير مــن البدع التي أخذت في نفوس الناس وعقولهم واهتماماتهم مكان السنن، عندما غفل المقتدى بهــم؛ مــن العلماء والمفكريــن وذوي الشــأن.. عن التنبيــه على ذلك، والتأكيد على قواعد المنهج الضابطة والموجهة لذلك!.

ويضيــف الشاطبــي وهو يتحــدث عن المفتي أو المربــي أو الداعية البالغ ذروة الدرجة قائلا: «هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طــرف الانحلال... «لأن» الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقــوم به مصلحة الخلق: أما في طــرف التشديد فإنه مهلكة، وأما في طــرف الانحلال فكذلك أيضــا؛ لأن المستفتي – أو المتربى أو المتأسي

(50) الموافقات 4/ 260 (تحقيق: عبداللّه دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت).

أو المقلد – إذا ذهب به مذهب العنت والحرج بغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة – وهو مشاهد – وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة».

ويسمي العلماء صاحب هذه المرتبة الرباني، لما حازه من قدرات فائقة على الموازنة بين المصالح والمفاسد، واختيار أنفعها للشخص أو الجماعة، كما يضيف الشاطبي موضحا: «ويسمى صاحب هذه المرتبة الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم والفقيه، والعاقل، لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده، ومن خاصته أمران: أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص، بخلاف صاحب الرتبة الثانية – أي من هو دونه – فإنه إنما يجيب من رأس الكلية، من غير اعتبار الخاص. والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب على السؤالات، وصاحب الثانية لا ينظر إلى ذلك ولا يبالي بالمآل» [51].

هذه هي الواقعية الحركية المنضبطة، التي تتجلى تطبيقاتها الدقيقة في كل مواقف الرسول عليه الصلاة والسلام وتوجيهاته، وهو ما ينبغي هضمه جيدا لكل من يريد أن يحقق التأسي الموضوعي بالسنة النبوية في حياته الخاصة، وفي تصديه للإسهام في إدارة الشأن العام للمجتمع والأمة.

النموذج التطبيقي الثاني

ونأخذه من موقفه صلى الله عليه وسلم من الحولاء بنت تويب التي أخبر بأنها لا تنام الليل، فقال عليه الصلاة والسلام مستغربا وناكرا وموجها: (لا تنام الليل؟! خذوا من العمل ما تطيقون، فوالله

(51) نفسه 232/4.

لا يســأم اللّه حتــى تسأمــوا) [52]. وهـي نظرة كذلــك بعيدة الغور في الخبرة بمكونات النفس البشرية، وكيف يجب أن لا نصل بها إلى الملل والسآمة، وأن لا نرهقها بأنواع المجاهدات التي تفقدها الحماسة إلى العبادة، أو تدخل أضرارا بجوانب أخرى من حياة الفرد أو الجماعة، فيكون ذلك سببا في أنواع من الإحباطات والتراجعات والاضطرابات المربكة لاستمرار الترقيــة الروحية والاجتماعية لحياة الإنسان، ومن ثم لتطور المجتمع!.

النموذج التطبيقي الثالث

ونأخــذه مــن تنبيهه عليه الصــلاة والسلام إلى المنهــج السليم في تحقيق الالتزام الشامل الفعال بالإسلام: (إن هذا الدين متين، فأوغل فيــه برفــق، ولا تبغضــ إلى نفسك عبــادة اللّه، فإن المنبــت لا أرضا قطــع ولا ظهرا أبقــى) [53]. فالتدرج في العبادة، وأخذ النفس بالرفق والملاينة، والدأب في ذلك والمداومة عليه، والانتقال بين أنواع العبادات المختلفــة، ومراكمة الخــبرة، وتأمين عملية البناء.. هــي أسس المنهج التربــوي الذي يحقق الترقي الروحي والسلوكي والاجتماعي المطلوب في حياة الإنسان.

النموذج التطبيقي الرابع

ونأخــذه مــن حوار النبــي عليه الصــلاة والسلام مــع عبداللّه بن عمرو رضي اللّه عنهما، عندما بلغه أنه يسرد الصوم، ونصحه بقوله عليــه الصلاة والسلام: «إن لنفسك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا». وقــد قــال ابن عمرو بعد كبره وعجزه عــن مواصلة ما ألزم به نفسه: (ليتنــي قبلــت رخصة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم) [54]. فالحياة

---

(52) مسلم برقم 785.

(53) الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة، 470/2، (دار الكتب العلمية، بيروت 1412هـ)

(54) البخاري برقم 1975.

تحتاج إلى حركة شمولية متكاملة ومتوازنة، تغطي كل أبعاد الكيان الإنساني، وتمنح كل بعد أو جانب منه حقه من الطاقة التي تغذيه وتنميه وتجدده وتطور أداءه، وتدفع عنه كل ما يضعفه ويؤذيه؛ ذلك لأن الإنسان لا يتحرك بجانب أو بعد واحد، كما أنه لا يتحرك بطاقة واحدة، بل يتحرك ويتكامل تحركه، وتعظم فعاليته التسخيرية، بحركة مجموع جوانبه، ومجموع طاقاته.

ومن المهم والحيوي هنا، أن نلاحظ أنه من العوامل الأساسية التي مكنت النبي صلى الله عليه وسلم من التحقق عمليا بهذه الواقعية الحركية المنضبطة، التي كان لها شأن كبير في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها؛ إحاطته العميقة والشاملة بالخريطة النفسية والتاريخية والاجتماعية لبيئة الدعوة، وخبرته بالنفس الإنسانية وسنن الله في القدوة والدعوة والبناء والمواجهة، وقبل ذلك استيعابه العميق لدعوته في مقاصدها ومقوماتها ومنهجيتها، وهو ما أعانه كثيرا على التقدير الجيد للموقف في كل خطوة يخطوها لتقويض ركائز المجتمع الجاهلي المتخلف، وبناء المجتمع الإسلامي الإنساني.

كلية الفعالية الإنجازية المتوازنة

وهي المعلم الثالث من معالم المنهج النبوي في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها، وبناء الدولة والمجتمع وتوطيد أركانهما. ونقصد بها هنا: القدرة المتجددة على التأثير المتوازن في الأفكار والأشخاص والأشياء والعلاقات.. من خلال الاستفادة القصوى من الظروف المحيطة، والاستثمار الأمثل للإمكانات المتاحة، لإثارة الاهتمام بالدعوة، وتأسيس الوعي بها، ومواجهة المشكلات التي تثيرها تحولاتها الذاتية، والتي يدفع بها الواقع الخارجي في وجهها بشكل مستمر [55].

---

(55) مالك بن نبي، تأملات، ص 125، الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية.

فالجهد النبوي تميز بخاصيته العملية الشديدة، وإيجابيته الكبيرة، وإنجازيتــه الخصبة، بكل ما يعنيه ذلك ويتضمنه من المعرفة الدقيقة بالهدف، وقــوة الإرادة والجدية والتصميــم في إدراكه، وروح المبادرة، والــدأب ومتابعة العمل، والنظــام والانضباط، والطمــوح والحماس، والرغبــة في النجــاح، وروح المصابــرة والمجالــدة، والثبــات، والمرونة، والقدرة على الموازنات الدقيقة بين الأولويات والخيارات المتاحة...

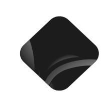
وفي كتابنا عن «المنهج النبوي في حماية الدعوة ومنجزاتها» بجزئيه، نمــاذج تطبيقية مستفيضة عن هذه الــروح العملية الفذة، والإيجابية الكبيرة، والإنجازية العالية في نشر الدعوة وإثارة اهتمام المجتمع بها، والقــدرة على مواجهة مشكلاتهــا الداخلية والخارجية المختلفة، التي كانت ضغوطات وتحديات المجتمع الجاهلي تفرزها ضدها باستمرار، في سياق التدافع الشديد بينهما.

فقــد ظهر لنا جليا كيف تمكن عليه الصلاة والسلام على المستوى الداخلي من استيعاب أتباعه تربية وتنظيما وتسييرا ورعاية وتوجيها، والاستفــادة القصوى مــن كل إمكاناتهم الفكريــة والمادية، وظروفهم الاجتماعيــة، في خدمــة أهداف الدعــوة وإنجاز أولوياتهــا بالتدريج، وتهيئة الشروط اللازمة لحماية مكتسباتها من الهدر والتبديد [56].

كمــا تبــين لنا كذلــك كيــف استطاع عليــه الصــلاة والسلام على المستوى الخارجي أن يوظف إمكانات وظروف البيئة الجاهلية نفسها في خدمــة أهداف الدعوة، وحماية منجزاتهــا بكفاءة عالية، أعجزت القــوى المضــادة بكل إمكاناتها عــن تطويق الدعــوة واستيعابها وشل حركتهــا، الأمر الذي جعلها - أي القــوى المضادة - تعيش في ارتباك متواصــل، قادها إلى مواقف مضطربة، كانــت عونا كبيرا للدعوة في استحــكام أمرهــا، وتوسيع نطــاق إثارة اهتمام المجتمــع بها، وانفتاح الآفاق أمامها بشكل مطرد.

---

(56) سعيد حوى، الرسول صلى الله عليه وسلم، 203/1، 213.



نماذج تطبيقية

ونذكــر هنا بعض النمــاذج التطبيقية عن هــذه الفعالية الإنجازية المتوازنــة على سبيل المثال، وقد اخترناها لما فيها من موازنات دقيقة بين الأولويات والخيارات المتناقضة أحيانا.

النموذج التطبيقي الأول

ونأخــذه مــن موقفه من ظاهــرة الأصنام التي كان يعــج بها البيت الحــرام، والتي جــاءت الدعوة أصلا لتطهير عقــول الناس ونفوسهم وواقعهــم من سلطانها الموهوم، ومع ذلــك فإنه عليه الصلاة والسلام لم يشغــل نفسه ولا شغل أصحابه بأمر تحطيمها، لإدراكه العميق أن المساس بها يؤجج مشاعر الالتفاف حولها، ويثير أمواجا من السخط على الدعوة والمطاردة لأتباعها، وأن خير وسيلة لتحطيمها هي تحطيم المنظومة العقدية والفكرية والمنهجية التي ترتكز عليها ابتداء، فإذا تم ذلك تهاوت وحدها، وهو ما حدث فعلا.

فتحديــد الأهــداف وحصــر الأولويــات الموضوعيــة الصحيحــة، وضبــط منهجيــة تحقيقها، والبعد عن المثــيرات والمعوقات التي تؤثر سلبــا على إنجازية العمل، عامل حاسم من عوامل الفعالية الإنجازية المتوازنــة، لأنه يمكِّن حركة الإنجاز من المضي قدما نحو أهدافها من غــير تشتيت لجهدها، أو انشغال بما يصعب إنجازه آنيا، ويحتاج إلى تحقيــق أولويات سابقــة عليه تعين على إنجازه بكفــاءة عالية وتكلفة قليلة بعد ذلك.

وهــذا الأمر دون شك من دقائــق الفعالية الإنجازية المتوازنة، وهو يحتــاج إلى أنــواع كثــيرة ومتكاملة مــن الوعي، تساعد علــى موازنة الموقــف، وضبط أولويات ومنهجية إنجازه. ومــا أكثر ما يشغل أفراد وحــركات أنفسهــم بأولويات يصعــب تحقيقها آنيــا، ويصرون عليها،

وتهـدر فيهـا الكثير من الأوقـات والجهـود والإمكانـات دون طائل، ومنطـق الفعالية يقتضي تأجيل هذه الأولويات إلى أن تنضج ظروفها وتتهيأ بعض شروطها، وهو ما نجده متجليا في جل مواقف النبي عليه الصلاة والسلام.

النموذج التطبيقي الثاني

ونأخـذه مـن قدرتـه صلـى الله عليه وسلـم الفذة علـى استثمار الظـروف المحيطة بالدعوة لتوفـير الحماية لهـا ولقيادتها ولنخبتها الرساليـة، وهو أمر في غاية الأهميـة والحساسية بالنسبة لكل دعوة في طـور النشوء والميلاد، تهددها تحديـات وأخطار كثيرة قد تعيقها وربمـا تقضي عليهـا إذا لم تتمكن قيادتها من امتـلاك الرؤية المآلية الثاقبة للأمور، ولم تتمكن من امتلاك المنهج المتوازن في مواجهة هذه التحديات واستيعاب هذه الأخطار.

وفي هذا السياق نذكر قضية في غاية الأهمية، وهي عمل الرسول عليـه الصـلاة والسلام على الاستفـادة مما تتيحه قوانـين وأعراف المجتمـع من ضمانات لحماية نفسه ودعوتـه وقاعدة دعوته، دون أن تتضخـم في ذهنه عقدة أو مشكلة الاستنكاف أو الخوف من الدخول تحـت سلطان أو رحمـة وحماية قـوى اجتماعيـة وسياسية تناصب العداء لدعوته، بل تجـاوز ذلك الهاجس، ونفذ إلى تفاصيل القضية، وفـرز وميـز بدقة بين مضاره ومنافعه، وبـين المضار الكبرى والمضار الصغرى في تلك العلاقات والاستعانات.

ونذكـر هنا على سبيـل المثال عدم استنكافه أو امتناعه عن حماية عمه أبي طالب له، بل حرص على ذلك واستفاد منه إلى أبعد الحدود [57]. كمـا لم يمتنع عن البحث عن مأمـن لنخبة الدعوة لدى ملك الحبشة

(57) البيهقي، دلائل النبوة، 186/2 (تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت 1985).

النصراني [58]، وأمر مجموعات معتبرة من هذه النخبة بالهجرة إلى الحبشــة، والعيش هنــاك أمدا طويلا [59]. وطلــب حماية المطعم بن عدي عندما خشي من منع قريش له للعودة إلى مكة بعد رفض زعماء الطائــف الاستجابة له [60]. وكان يخرج إلى المواسم ويتصل بالقبائل المختلفــة وينــادي فيها: (من يأويني من ينصرني حتى أبلغ رسالة ربي ولــه الجنــة؟) [61]، ويركز على قيادتها الاجتماعيــة المؤثرة، وهو يعلم تمامــا موقفها المعــادي للإسلام أو المتحفظ منه. وفي الهجرة استعان بخبــير بمسالك الطريق مع أنه مشرك، واستفاد من خبرته في تأمين هجرته إلى المدينة [62]، والأمثلة في هذا تطول.

فالإنجازية الدعوية والاجتماعية الفعالة، تقتضي الموازنة الدقيقة بــين المصالح والأولويــات، ومنطق المبادرة المحسوبــة، وإعمال قاعدة «مــا لا يــدرك كله لا يترك جله»، والوعي العميق بأن المصالح مشوبة، وأن المصلحــة الخالصة أمر عزيز ونادر الوجود، وأن الفعالية تقتضي التسديد والمقاربة قدر الاستطاعة، وعدم الالتفات إلى بعض ما يشوب المصلحــة أو الموقف من مفاســد يتعذر تلافيها. وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: «الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية، إذا اكتنفتهــا مــن الخارج أمــور لا ترضى شرعا، فــإن الإقدام على جلب المصالــح صحيــح على شرط التحفــظ بحســب الاستطاعة من غير حرج» [63].

وهــا هنــا ملاحظة في غاية الأهمية، وهي أن رسول الله صلى الله عليــه وسلم، كان ينطلق من رؤية حركية إيجابية للمجتمع في جمهوره

(58) طبقات ابن سعد، 204/1 (دار صادر، بيروت 1957).
(59) سيرة ابن هشام، 406/1.
(60) ابن كثير، البداية والنهاية، 157/3 (دار الريان للتراث 1408هـ).
(62) البخاري برقم 3905.
(63) الموافقات، 152/4.

العريض، الـذي لا يعتـبره معاديا للدعوة بل هو منفتـح عليها ولديه قابلية كبيرة للتجاوب الإيجابي معها، وإنما الإشكال منحصر في بعض الزعامات الفكرية والاجتماعية والسياسية للمجتمع، لذلك كان كثير الانفتـاح علـى قاعدة المجتمع العريضة، حتـى لا يتركها فريسة لهذه الزعامات المعادية للدعوة، بل إن انفتاحه امتد حتى إلى هذه القيادات المخاصمـة للدعوة حتى يُطمئنها بأن الإسلام لا يسلب منها شيئا من امتيازاتهـا وحقوقها المشروعة، بل يفتـح أمامها آفاقا أخرى للخيرية والوجاهة الرسالية لا تدانيها خيرية أو وجاهة أخرى، كما نلمس ذلك في قولـه عليه الصلاة والسلام: (الناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهـم في الإسـلام إذا فقهوا) [64]. وهو مـا ينبغي أن يعطي درسا كبيرا لكل حركات التغيير والإصلاح والتجديد في الأمة عبر الزمن.

النموذج التطبيقي الثالث

ونأخـذه مـن الانفتاح على الـروح الاجتهادية لـدى قاعدة الدعوة والمجتمـع، والاستفادة القصـوى من خبراتهمـا، وتدريبهما على روح المبـادرة، وتشجيعهمـا على ذلك، تعزيـزا لفعاليـة أداء حركة القدوة والدعوة والبناء والمواجهة.

والأمثلة التطبيقية على ذلك لا تحصى، نكتفي منها بالإشارة على سبيـل المثـال إلى تصويبه عليـه الصلاة والسلام لاجتهـاد الصحابة الذيـن لبوا نـداءه: (من كان سامعا مطيعا فـلا يصلين العصر إلا في بنـي قريظة) [65] فصلـى بعضهم في الطريق إعمـالا لظاهر النص، وأخَّـر بعضهـم الصلاة حتى وصـل إلى بني قريظـة، مراعاة لمقصد النداء، فثمَّـن اجتهاد الجميع. وعندما استنكر بعض الناس انسحاب خالـد بن الوليـد بجيش مؤتة، إنقـاذا له من الفنـاء، واستعظم ذلك

(64) البخاري برقم 3495.
(65) مسلم برقم 1770.

حتى بعض أفراد الجيش المنسحب أنفسهم، وسموا أنفسهم بالفارين! فقال لهم رسول الله: (بل أنتم الكارون، وأنا فئتكم) [66]. وعندما أشار عليه الحباب بن المنذر بتغيير مكان تمركز جيش بدر، رحب بالفكرة وطبقها فورا لصوابيتها وفعاليتها [67]. وعندما تبين له أن ما أشار به على مؤبِّري النخل بالمدينة، لم يكن نافعا، عدل عن رأيه وقال لهم: (أنتم أعلم بأمر دنياكم) [68]. وعندما استفسره جماعة من الصحابة رقوا مريضا فشفي، فأعطاهم ثلاثين شاة، فلما سألوا الرسول عن حكم ما فعلوه قال لهم: (وما كان يدريه أنها رقية؟ اقسموا واضربوا لي بسهم) [69].

والأمثلة تطول لو استرسلنا وراءها، ولكن تهمنا منها الدلالات المنهجية الكلية، التي تؤكد لنا بعدا أساسيا في المنهج النبوي وهو الانفتاح على منطق الفعالية في مبادرات وخبرات واجتهادات نخبة الدعوة وقاعدة المجتمع بصفة عامة، والاستفادة منها في رفع أداء حركة القدوة والدعوة والبناء والمواجهة.

وقد أعانه صلى الله عليه وسلم على هذه الاستفادة القصوى من الظروف والإمكانات المتاحة في بيئة الدعوة عموما وضوح أهداف دعوته، واقتناعه الراسخ بأنه يحمل خيرا كثيرا للإنسانية، لابد أن يقدمه لها، ومرونته الكبيرة في التعامل مع الواقع الإنساني، وإحساسه العميق بالمسؤولية الملقاة على عاتقه في تغييره، ومعرفته المكينة بالمجتمع وقواه المختلفة، وعدم استنكافه عن الاستفادة من خبرات وتجارب غيره من أتباعه، بل ومن خبرات المشركين أنفسهم.

(66) مسند أحمد بتحقيق أحمد شاكر، 153/8.
(67) أحمد باوزير، مرويات غزوة بدر، ص 157، (مكتبة طيبة، 1980).
(68) مسلم برقم 2363.
(69) البخاري برقم 5007.

كل هذه العوامل طبعت حياته عليه الصلاة والسلام بجدية كبيرة، ومنحتــه القــدرة على الاستيعــاب الجيد للموقــف، والتقدير الدقيق لاحتياجاتــه الإجرائيــة على مستوى كفاءة الوسائــل والأساليب [70]، الأمــر الذي أعطــى لجهده فعاليــة كبيرة، ساهمــت بقسط وافر في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها، وفسحت لها المجال للامتداد على حساب الواقع الجاهلي المتداعي.

كلية الاستباقية الوقائية المتكاملة

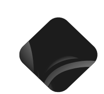
وهي المعلم الرابع من معالم النهج النبوي في حماية الدعوة والمحافظة علــى منجزاتها، وبنــاء الدولة والمجتمــع وتوطيد أركانهمــا. ونقصد بالاستباقية الوقائيــة المتكاملة هنا: المتابعة الشمولية الدؤوبة لمسيرة حركــة الدعوة والبنــاء والمواجهة، والتركيز المستمــر على استشراف آفــاق تطورهــا، واستباق المشــكلات التي يمكــن أن تعترض طريقها، والمبادرة السريعة إلى الوقاية المبكرة منها قبل استفحال أمرها.

فالمنهــج النبــوي كما رأينا، فضلا عن أنه يتميــز بالمبدئية الحركية البصيرة، والواقعية الحركية المنضبطة، والفاعلية الإنجازية المتوازنة، فهــو أيضــا يتميز بالاستباقيــة الوقائية المتكاملة، التــي ترصد بعمق تفاعــلات الواقــع المعيشــ وتداعياتــه وتحولاتــه، وتستقــرئ آفاقــه المستقبليــة، وتبادر إلى مواجهــة تحديات حركة الدعوة والبناء بشكل مستمر، لا يتيح أي فرصة لنمو وتراكم هذه المشكلات الخاصة بالدعوة وقيادتها، أو بالدعوة وقاعدتها البشرية، أو بالدعوة وقاعدة المجتمع.

وبإحكامه عليه الصلاة والسلام للبعد الوقائي في «الدورة الإنجازية» لفعله الدعوي والبنائي، تكاملت في جهده شروط الفعالية النموذجية، التي مكنتــه من حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها، والسير بها قدما نحو أهدافها في بناء الإنسان والمجتمع والدولة والأمة.

---

(70) جان بيريه، الذكاء والقيم المعنوية، ص 5.



نماذج تطبيقية

ونذكر هنا بعض النماذج التطبيقية عن هذه القاعدة الأساسية من قواعد المنهج:

النموذج التطبيقي الأول

ونأخـذه من مبادرته الاستباقية المبكرة إلى تدارك بعض الظواهر الفكريـة والسلوكية السلبية، واستيعابهـا في مهدها، وعدم إتاحة أية فرصة لها للنمـو والاستفحال والاستعصاء على المعالجة. كما يتجلى ذلـك مثلا في موقفه السريع من الثلاثة الذين جاءوا إلى بيوت أزواج النبـي صلـى اللّٰه عليه وسلم يسألون عن عبادتـه، فلما أخبروا كأنهم تقالوهـا، فقالوا: أين نحن من النبي صلـى اللّٰه عليه وسلم؟ قد غفر اللّٰه لـه ما تقدم من ذنبه ومـا تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليـل أبـدا، وقال آخـر: أنا أصوم الدهـر ولا أفطر، وقـال آخر: أنا أعتـزل النساء فلا أتزوج أبدا، فجاء رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم فقال: (أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما واللّٰه إني لأخشاكم للّٰه وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني) [71].

النموذج التطبيقي الثاني

ونأخذه من نظرته الاستشرافية إلى الأمور، وعدم إتاحته الفرصة للضغوط والمغريـات الآنية لتؤثر سلبا على موقفه وقراره الاجتماعي أو السياســي، الذي كان موزونا ومحكوما دوما بالمصالح الكلية العليا للدعوة والمجتمع والدولة.

---

(71) البخاري برقم 5063

وهــو مــا نلمسه على سبيــل المثال في هذا الموقــف الذي وقفه من شــروط قبيلة بني عامر لنصرة دعوته. فقد جاء في السيرة أنه صلى الله عليــه وسلم لمــا أتى بني عامــر بن صعصعــة، ودعاهم إلى الله، وعرضـ عليهم نصرته، فطمعوا في استغلاله، كما عبر عن ذلك أحد دهاتهــم، وهو بَيْحَرة بن فِراس، حينمــا نبه أصحابه إلى أهمية دعوة الرجل قائلا لهم: «والله لو أني أخذت هذا الفتى لأكلت به العرب. ثم قال للنبي عليه الصلاة والسلام: أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك ثم أظهــرك الله على من خالفك أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: (الأمر لله يضعــه حيــث يشاء) قال: فقال له: أفَنُهــدفُ نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمير لغيرنا؟ لا حاجة لنا بأمرك، فأبوا عليه [72].

فالنظــرة الاشتراقية الوقائية البعيدة الغــور، جعلت الرسول عليه الصــلاة والسلام يرفض هذا العرض، في وقت كان فيه أشد ما يكون حاجــة إلى النصــرة، وهــو ما يجــب أن تتحلى به قيــادة كل حركة أو مجتمع أو دولة تريد أن تحافظ على المصالح العليا للدعوة والمجتمع، ولا ترهنهما لشروط واتفاقات مجحفة، تأتي على مصالحهما العليا، عاجلا أو آجلا.

النموذج التطبيقي الثالث

ونأخــذه من القدرة علــى استشراف بوادر الأزمــات، والمبادرة إلى تطويق واحتواء تداعياتها، وتجريد القوى التي تعمل على تطوير هذه الأزمات واستثمارها في الإساءة إلى الدعوة والمجتمع والدولة، من أية إمكانيــة أو فرصــة لتحقيق أهدافها. كما يتضــح لنا ذلك على سبيل المثــال من محاولــة المنافقين استغــلال مناوشة حدثت بــين أنصاري ومهاجــر، فقال الأنصاري: يا للأنصــار! وقال المهاجر: ياللمهاجرين! فسمــع ذلــك رسول الله صلــى الله عليه وسلم فقــال: (ما بال دعوى

---

(72) سيرة ابن هشام، 38/2.

جاهليــة). قالــوا: يا رســول اللّٰه، كسع رجل مــن المهاجرين رجلا من الأنصــار، فقال: (دعوها فإنها منتنــة). فسمع بذلك عبداللّٰه بن أبي فقــال: فعلوها، أما واللّٰه لئن رجعنــا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فبلــغ النبــي صلى اللّٰه عليه وسلم، فقــام عمر فقال: يا رسول اللّٰه، دعنــي أضــرب عنــق هذا المنافــق، فقال النبي صلــى اللّٰه عليه وسلم: (دعه، لا يتحدث الناس أنَّ محمدا يقتل أصحابه) [73].

النموذج التطبيقي الرابع

ونأخــذه مــن الأحاديــث النبويــة الكثــيرة التي تتحــدث عن الفتن وأشــراط الساعة، والتي كان مــن أغراضها الأساسية تحذير الأفراد والجماعات والمجتمع والأمة من أسباب الفتن الاجتماعية التي تُشرذم المجتمع، وتنهك قواه وطاقاته، وتوهن إرادته الحضارية، وتضعف أداءه في معتركات التدافع والتداول الحضاري.

وأكتفــي هنا بمثالــين من هــذه الأحاديث لكثرتهــا، أولهما حديث استشرافي عظيم الشأن، حذّر فيه الرسول عليه الصلاة والسلام من معضلة القيادة عامة والقيادة السياسية خاصة، ومن أخطار الخلاف المرضي، ومــن المحدثات الخارقة للقوانين، والمهــددة للأمن والسلام الاجتماعيــين للمجتمع. قال العرباض: صلى بنا رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليــه وسلــم ذات يوم، ثــم أقبل علينا، فوعظنا موعظــة بليغة، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب. فقال قائل: يا رسول اللّٰه! كأن هذه موعظــة مودع، فما تعهد إلينا؟ فقــال: (أوصيكم بتقوى اللّٰه، والسمع والطاعة وإن عبدا حبشيا، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنــة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها، وعضــوا عليهــا بالنواجذ، وإياكــم ومحدثات الأمور فــإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة) [74].

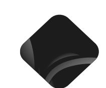
(73) البخاري برقم 4905.
(74) الألباني في صحيح أبي داود برقم 4607.

والحديث الثاني نبه فيه كذلك على مخاطر الاضطراب والانحراف في المرجعية الفكرية والسياسية للمجتمع والدولة بالخصوص، وأفاض في تشخيص بعض مواصفاتها، وأكد على أهمية الانسجام الاجتماعي والسياسي في مواجهة هذه الأخطار، ونَبَّهَ على أهمية الوعي بالفرق المنحرفة لتلافي الانجراف في محدثاتها المهلكة، والتأكيد على مسؤولية الفرد في الوقاية من الفتن الاجتماعية.

قال حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير، وكنت أسأله عن الشر، مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله، إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: (نعم). قلت: وهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: (نعم، وفيه دخن). قلت: وما دخنه؟ قال: (قوم يهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر). قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: (نعم، دعاة على أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها). قلت: يا رسول الله صفهم لنا، قال: (هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا). قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: (تلزم جماعة المسلمين وإمامهم). قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: (فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض بأصل شجرة، حتى يدركك الموت وأنت على ذلك) [75].

وبمناسبة استشهادنا بحذيفة بن اليمان رضي الله عنه في سياق قاعدة الاستباقية الوقائية التكاملية في المنهج النبوي، نشير إلى أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يخصه بالكثير من الأسرار التي تدخل في الوقاية الاستشرافية للدعوة والمجتمع والدولة [76]، وهو ما يعطينا إشارة بالغة الأهمية على طريق علوم ومؤسسات الوقاية الاستراتيجية التي يجب أن تكون في المجتمع.

(75) البخاري برقم 7084.
(76) البخاري برقم 525، 6278.



كلية الاستمرارية البنائية المتجددة

وهـي المعلـم الخامس من معـالم المنهج النبـوي في حماية الدعوة والمحافظـة على منجزاتها، وبناء الدولـة والمجتمع وتوطيد أركانهما. ونقصـد بها هنـا: الانشداد الدائـم إلى أهداف الدعـوة، والاندفاع المنهجي المتواصل نحو تحقيقها في واقع الحياة، عبر المتابعة المنهجية الجادة لإنجاز أولويات العمل أولا فأولا، بغير كلل ولا ملل، مهما طال أمد التحديات، واشتد وطؤها على الدعوة وشمل ساحاتها جميعا.

ولا يخفـى مدى الأهميـة الكبيرة التي تحتلها هذه الكلية في حركة التغيير والإصلاح والتجديد بصفة عامة، لما توفره من شروط أساسية للتغيير، وفي مقدمتها تحقيق التراكم التكاملي للجهد والخبرة، وتجاوز معضلـة الاستئنافية في العمل، وتحقيق المواكبة الضرورية لمستجدات حركـة الابتـلاء والتدافع والتداول والتجديد، التـي يتحرك في نطاق تأثيراتهـا السلبيـة والإيجابية جميع البشر، وهـو ما نبه عليه حديث النبي عليه الصلاة والسلام الذي جاء فيه: (سددوا وقاربوا، واعلموا أنـه لـن يدخل أحدكم عمله الجنة، وأن أحب الأعمال أدومها إلى الله وإن قـل) [77]. لأن العمـل الدائم ولو كان قليـلا، يؤدي مع الزمن إلى التراكم الكمي والنوعي للإمكانات والخبرات، التي تعزز فعالية الأداء الاجتماعي والحضاري للفرد والمجتمع.

وفي حديـث آخـر نبه فيه عليـه الصلاة والسلام علـى يسر الدين وسماحته في ذاته، وانسجام قيمه وتعاليمه وشرائعه مع فطرة الإنسان تماما، وقدرته على التأثير الإيجابي الفعال في النفوس، ولكن الصعوبة قـد تأتيه من اضطراب منهجية التعاطي التربوي للناس معه، كما في هـذا الحديث الرائع الـذي تضمن قواعد كـبرى في المنهج: (إن هذا

(77) البخاري برقم 6464.



الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، وأبشروا ويسروا، واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة) [78]. وفي رواية أخرى عند البخاري: (والقصد القصد تبلغوا) [79]. والقصد التوسط والاعتدال والتوازن، مع الجد والتحري في طلب الهدف.

فالاستمرارية بما تعنيه من توثب روحي دائب، واطراد في إنجاز الأولويات الاجتماعية، وإبداع متواصل ومتجدد لإمكانات وشروط الإنجاز الفعالة، شرط أساس في تحقيق أصالة وفعالية واطرادية حركة القدوة والدعوة والبناء والمواجهة، التي تتم عبرها تلبية حاجات المجتمع ومواجهة التحديات المعروضة عليه، فإذا ما تأثرت عملية الاستمرارية البنائية المتجددة، وتعرضت حركة التغيير والإصلاح والتجديد للفتور أو التوقف أو الاستئنافية • أو التآكل والاهتلاك الذاتي المنهك، أثر ذلك بشكل عميق على مجمل الفعالية الاجتماعية والحضارية للمجتمع، واضطرته سنن التدافع والتداول الاجتماعي والحضاري إلى التقهقر والضعف والغثائية والتبعية الحضارية [80].

وقد لخصت هذه المعادلة الكبيرة في عملية التغيير الاجتماعي والحضاري، مقولة شعرية رائعة، نفذ صاحبها إلى سنة أساسية من سنن القوة والضعف في حركة التدافع والتداول الاجتماعي والحضاري حين قال:

وهل يبلغ البنيان يوما تمامه   إذا كنت أنت تبني وغيرك يهدم

والمتتبع لمسار الحركة النبوية في كل مراحلها، يلحظ أن ثبات النبي صلى اللّه عليه وسلم على الدعوة، وصموده في وجه التحديات التي كانت تكتنف وجودها، واندفاعه المتواصل بها نحو غاياتها المرسومة؛

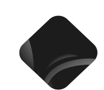
---

(78) النسائي برقم 5034.

(79) البخاري برقم 6098.

● نقصد بالاستئنافية هنا البداية الصفرية المزمنة في الجهد الاجتماعي وعدم تكامليته التاريخية.

(80) انظر للمؤلف: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية.



عبر الإنجــاز المنهجي المخطَّط لأولوياتها العقدية والفكرية والتربوية والاجتماعيــة والسياسية المختلفة.. شكل أحد أهم أسباب النجاح في حمايــة الدعــوة والمحافظة علــى منجزاتها، والتمكُّن مــن بناء الدولة والمجتمع وتوطيد سلطانهما.

ومــع أن القوى المضادة كان هدفها المحوري هو إعاقة هذه الدعوة عــن التواصــل والاستمراريــة، وبذلت مــن أجل ذلك جهــودا ضخمة مضنيــة، تحطمت كلها علــى صخرة الصمود النبــوي، وإصراره على الاستمــرار في الســير نحو أهدافه بكل جدية وفعالية وطموح وتدرج. حيــث كانت هذه القــوى تفاجأ كل مرة تظن فيهــا أن جهدها سيؤتي ثماره في إيقاف الدعوة، أو تحريفها عن مسارها، أو تجميد حركتها، بأنهــا كانــت واهمة، وأن ما أقدمــت عليه من مواقــف ومبادرات قد استطاعت الحركة النبوية أن تستوعبه وتستثمره لصالح الدعوة، على حســاب مصالــح خصومها الذين وجــدوا أنفسهم يلهثــون وراء ردود الأفعال المرتبكة بشكل مستمر.

وتعــود هذه الاستمراريــة البنائية المتجددة في الجهــد النبوي إلى الالتــزام المبدئــي الصــارم في حركتــه عليــه الصلاة والســلام، وإلى واقعيتهــا في مواجهــة أعباء البنــاء وتحديات الواقــع، وإلى الفعالية الإنجازية الكبيرة التــي اتسمت بها، وانطبعت بها حياته، وإلى حسن استعانته بالله تعالى وتوكله عليه كما سيأتي لاحقا.

نماذج تطبيقية

وهــذه بعض النماذج التطبيقية عن هــذه القاعدة المحورية الهامة من قواعد المنهج في الحركة النبوية:

النموذج التطبيقي الأول

ونأخــذه من وصف بعض الصحابة للجهــد النبوي من منظور كلية أو قاعــدة الاستمرارية، حيث لاحظ الكثير منهم أن عمله كان بصفة عامــة (ديمة) [81] أي دائما مستمرا، وأنه (إذا عمل شيئا أثبته) [82]، أي لزمــه وداوم عليــه وتعهده حتى يبلغ به نهايتــه وكماله من الإتقان وتحقيق أبعد مقاصده.

وســري منه ذلــك إلى آل بيته وسائر أصحابــه، كما جاء في رواية: (وكان آل محمد إذا عملوا عملا أثبتوه) [83]. وقالت عنه أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها: (ما مات رسول الله حتى كان أكثر صلاته وهو جالس، وكان أحب العمل إليه ما داوم عليه العبد، وإن كان شيئا يسيرا) [84].

النموذج التطبيقي الثاني

ونأخــذه من متابعته التربويــة المستمرة لأجيــال المجتمع، ورعايته لحركة ترقِّيهم الفكــري والروحي والسلوكي والاجتماعي، والدفع بها إلى أعلــى مستويــات الأصالة والفعالية والاطراد، كما يتضح لنا ذلك علــى سبيــل المثال مــن نصيحته لعبدالله بن عمرو بــن العاص رضي الله عنهمــا، عندما لاحــظ بأنه يبالغ في أداء بعضــ النوافل، وخشي عليه مــن المضاعفات السلبيــة للمبالغة والتشــدد، فناقشه في الأمر وقــال له: (ألم أخــبر أنك تقوم الليل وتصوم النهــار؟. قلت إني أفعل ذلــك. قــال: فإنك إذا فعلت ذلك هجمت عينــك، ونفهت نفسك، وإن لنفسك حقا، ولأهلك حقا، فصم وأفطر، وقم ونم) [85]. وأعطاه عليه

(81) البخاري برقم 1987.
(82) مسلم برقم 835.
(83) مسلم برقم 782.
(84) صحيح ابن حبان برقم 2507.
(85) البخاري برقم 1102.



الصــلاة والســلام مثالا عن رجل سلك الطريــق نفسه ولكنه لم يثبت عليها، لأنه حمَّل نفسه ما لا تطيق، وكان لا بد أن يفتر وربما يتقهقر في الطاعــات، فقال له: (يا عبدالله، لا تكن مثل فلان كان يقوم الليل فترك قيام الليل) (86). وقد سبق أن أشرنا إلى ندم عبدالله بن عمرو، وتمنِّيه لو أنه أخذ بنصيحة رسول الله عليه الصلاة والسلام كاملة!.

النموذج التطبيقي الثالث

ونأخــذه من توجيه تربــوي لأحد الصحابة كان مع رسول الله عليه الصــلاة والســلام في سفر، فقال لــه، كما يروي ذلــك معاذ بن جبل رضي الله عنه، كنت ردف النبي صلى الله عليه وسلم على حمار يقال له عفير، فقال: يا معاذ، هل تدري حق الله على عباده، وما حق العباد علــى الله؟ قلت: الله ورسوله أعلــم، قال: فإن حق الله على عباده أن يعبــدوه، ولا يشركوا به شيئا، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشــرك به شيئا. فقلت: يا رسول الله، أفــلا أبشر به الناس؟ قال: لا تبشرهم فيتكلوا (87).

فالتوجيه يبين لنا حرص الرسول عليه الصلاة والسلام على تجنُّب كل مــا من شأنه أن يؤثر سلبا علــى حيوية اندفاع الناس وترقيهم في مدارج العبودية، عبر استمرار المجاهدة والتزكية الذاتية المتصلة للنفس أولا، ثم المساهمة الجادة في أداء الواجبات الاجتماعية المتصلة بحركة القدوة والدعوة والبناء والمواجهة، في المجتمع والأمة والعالم ثانيا.

النموذج التطبيقي الرابع

ونأخذه من تشجيعه وحثه للمسلمين على الاستزادة من النجاحات والــدوام عليهــا، كمــا نلمس ذلك في هــذا الحوار مع أحــد الصحابة

(86) البخاري برقم 1101.
(87) البخاري برقم 2856.

الـذي مر به في الطريق، فسأله عليه الصلاة والسلام: كيف أصبحت يـا حارث بن مالك؟ قال: أصبحت مؤمنا، قال: (إن لكل حق حقيقة)، قـال: أصبحتُ قد عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي، وأضمأت نهـاري، ولكأنما أنظر إلى عرش ربي قد أبرز للحساب، ولكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون في الجنة، ولكأني أسمع عواء أهل النار، قال: فقال له: (عبدٌ نَوَّرَ اللّه الإيمان في قلبه. أو عرفت فالزم) [88].

النموذج التطبيقي الخامس

ونأخـذه مـن هـذا الحـوار الرائع الـذي دار بينه صلـى اللّه عليه وسلـم وبين بعض الصحابة حول ظاهرة الفتور، وكيف ينبغي للمسلم أن يحافـظ علـى حالة الارتقـاء الروحي والسلوكي التـي يصل إليها عـبر المجاهدات التربويـة والعبادية المستمرة. فقـد جاء عن حنظلة الأسيـدي رضي اللّه عنه، أن أبا بكـر لقيه في الطريق فقال له: كيف أنت يا حنظلة؟ قال: قلت: نافق حنظلة. قال: سبحانه اللّه! ما تقول؟ قـال: قلت: نكون عند رسـول اللّه صلى اللّه عليه وسلم يذكرنا بالنار والجنـة، حتى كأنـا رأي عين، فإذا خرجنا من عنـد رسول اللّه صلى اللّه عليـه وسلم، عافسنـا الأزواج والأولاد والضيعات، فنسينا كثيرا. قـال أبو بكر: فواللّه إنا لنلقى مثل هـذا. فانطلقت أنا وأبو بكر حتى دخلنـا على رسـول اللّه صلى اللّه عليه وسلم. قلـت: نافق حنظلة يا رسول اللّه! فقال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: «وما ذاك؟» قلت: يا رسول اللّه، نكون عندك، تذكرنا بالنار والجنة، حتى كأنا رأى عين، فـإذا خرجنا من عندك، عافسنـا الأزواج والأولاد والضيعات. نسينا كثيرا. فقال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: (والذي نفسي بيده، لو تدومـون على ما تكونـون عندي، وفي الذكر، لصافحتكم الملائكة على فرشكم وفي طرقكم. ولكن يا حنظلة، ساعة وساعة) [89] ثلاث مرات.

---

(88) الألباني في الإيمان لابن أبي شيبة برقم 115.
(89) مسلم برقم 2750.

والأمثلة كثيرة يصعب استقصاؤها وحصرها، اكتفينا منها بهذه النماذج التطبيقية المتنوعة، التي تلقي الضوء على محورية حضور كلية الاستمرارية البنائية المتجددة في المنهج النبوي، والتي ترتقي فيه إلى مستوى السنة أو القانون الكلي المطرد في الحياة.

كلية الإحسان في العلاقة بالآخر

وهي المعلم السادس من معالم المنهج النبوي في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها. ونعني بها هنا: اتسام علاقته صلى الله عليه وسلم بغيره من الناس بالروحية الأخلاقية والجمالية العالية، والسماحة الإنسانية الفذة التي تهيمن عليها مشاعر الرأفة والشفقة والحب، والرحمة والصفح والتجاوز، والحلم والأناة والصبر والاحتساب.. من أجل النفاذ إلى نفوسهم وعقولهم، وإتاحة الفرصة لهم للانفتاح على روحية وإنسانية وأخلاقية وجمالية وعظمة الدعوة التي يحملها إليهم، وآفاق العبودية والخيرية والعالمية والإنسانية والكونية التي يريد نقلهم إليها عبر ذلك.

فالرسول صلى الله عليه وسلم في عمله الدعوي، وأدائه الاجتماعي السياسي بصفة عامة، كان شديد الحرص على تمكين الناس من الانفتاح على أعماق الدعوة وأغوارها الروحية والأخلاقية والإنسانية، بل كان ذلك هاجسه الأكبر الذي كان يؤرقه فعلا، كما يشير إلى ذلك القرآن في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ إِن لَّمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَسَفًا ٦﴾ (الكهف: 6).
وقوله عز وجل: ﴿فَلَا تَذۡهَبۡ نَفۡسُكَ عَلَيۡهِمۡ حَسَرَٰتٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِمَا يَصۡنَعُونَ﴾ (فاطر: 8).

فقد كان عليه الصلاة والسلام يتألم من حركة الناس خارج مدار العبودية والخيرية والعالمية والإنسانية والكونية التي جاء بها الإسلام،

ويتحسر من ذلك؛ لأنه سير في الاتجاه المناقض لسنن الله في الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد من ناحية، وسننه سبحانه في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد من ناحية أخرى، نتيجته مصادمة فطرتهم وفطرة الوجود من حولهم، وهدر «ميزانيتهم التسخيرية»، وحرمان أنفسهم من الاستمتاع بدنياهم وآخرتهم معا. وهو ما جعله عليه الصلاة والسلام يعمل كل ما في وسعه من أجل تجنيب الإنسان هذا المصير، والانتقال به إلى وضعية التناغم والانسجام مع فطرته وفطرة الوجود من حوله، رغم ما كان يلقاه من الإعراض والأذى والعنت.

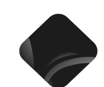
فمع ما كان يلحقه عليه الصلاة والسلام من المتاعب الجمة، ويقاسيه على أيدي جهلة الناس وكفرتهم، لم ينقم عليهم، ولم تتغير نفسه، بل ظل قلبه طافحا بمشاعر الشفقة عليهم، والرأفة بهم، ورجاء الخير لهم، وازداد انفتاحا عليهم، وعمل على إيصال دفء الدعوة إلى نفوسهم وعقولهم.

نماذج تطبيقية

وها هنا بعض النماذج التطبيقية لهذه القاعدة الكلية من قواعد المنهج الأساسية في حركته الدعوية عليه الصلاة والسلام:

النموذج التطبيقي الأول

ونأخذه من موقفه من البلاء المبين الذي لحق به عند خروجه إلى الطائف، والذي وصفه عليه الصلاة والسلام بأنه لم يلحقه بلاء أشد منه، كما جاء ذلك في جوابه عن سؤال أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها له: هل أتى عليك يوم أشد من يوم أحد؟ فقال: (لقد لقيت من قومك ما لقيت، وكان أشد ما لقيت منهم يوم العقبة؛ إذ عرضت نفسي على ابن عبد ياليل بن عبد كلال، فلم يجبني إلى ما أردت، فانطلقت وأنا مهموم على وجهي، فلم أستفق إلا وأنا بقرن الثعالب،



فرفعت رأسي، فإذا أنا بسحابة قد أظلتني، فنظرت فإذا فيها جبريل، فناداني فقال: إن اللّه قد سمع قول قومك لك، وما ردوا عليك، وقد بعث اللّه إليك ملك الجبال، لتأمره بما شئت فيهم، فناداني ملك الجبال، فسلم علي، ثم قال: يا محمد، فقال: ذلك فيما شئت، إن شئت أن أطبق عليهم الأخشبين؟ فقال النبي صلى اللّه عليه وسلم: بل أرجو أن يخرج اللّه من أصلابهم من يعبد اللّه وحده لا يشرك به شيئا) [90].

إن استراتيجية الإحسان التي كانت تشكل ركيزة أساسية من ركائز المنهج في الحركة النبوية، هي التي أملت على الرسول عليه الصلاة والسلام مثل هذا الموقف الرسالي الفذ، الذي ليس باستطاعة أحد، جرى له ما جرى للرسول، أن يقفه من خصومه، خاصة وقد قدر عليهم، وأتته الفرصة لينتصف منهم! خاصة عندما نستحضر حالة الغضب العارم الذي كانت عليه نفسية الرسول في تلك اللحظات، والذي كان من الطبيعي جدا أن يدفع به إلى تأديبهم واستئصال شأفتهم، ولكنه فعل العكس تماما، فاحتسب آلامه عند اللّه، ورجا لهم مستقبلا واعدا في ظلال الإسلام، وهو ما كان فعلا.

النموذج التطبيقي الثاني

ونأخذه من موقفه عليه الصلاة والسلام من هند بنت عتبة التي استماتت في حرب الإسلام زمنا طويلا، وكانت لها يد طولى في قتل أسد الإسلام حمزة رضي اللّه عنه، حتى قيل إنها مثلت به، وحاولت أكل كبده [91]! ومع ذلك فإنه عندما أمكنه اللّه من فتح مكة، ولقائه بهند في وفد النساء وهي متنكرة، وطلبها منه العفو والصفح، صفح عنها، في حوار شائق بينهما أمام الملأ، أتاح لها الرسول الفرصة لتعبر عن كثير من مشاعرها وآرائها الجريئة، وهو ما كان له أثره العميق في

---

(90) البخاري برقم 2331.

(91) دلائل النبوة للبيهقي، 2/ 213.

نفسهــا، كما عبرت عن ذلك بقولها: «يا رسول اللّه، ما كان على ظهر الأرضـ من أهل خباء أحـب إليَّ أن يذلوا من أهل خبائك، وما أصبح اليوم على ظهر الأرض أهل خباء أحب إليَّ أن يعزوا من أهل خبائك (92).

النموذج التطبيقي الثالث

ونأخـذه من معاملته لثمامة بن أثال سيـد بني حنيفة، الذي أسره المسلمون، واحتجزوه في المسجد، وأراد الرسول عليه الصلاة والسلام أن يتركـه مدة بالمسجد حتى يعرف بنفسه حقيقة الإسلام، ويرى بأم عينيه حقيقة المجتمـع الإسلامي، بعيدا عما راكمته الحرب النفسية والدعايـة المضادة من أوهام وأباطيـل حولهما، فكان الرسول يمر به فيسألـه: مـاذا عندك يـا ثمامة؟ فيقـول: عندي خير يـا محمد، إن تقتلني تقتل ذا دم، وإن تنعم تنعم على شاكر، وإن كنت تريد المال فسل منه ما شئت، فترك حتى كان الغد فقال له عليه الصلاة والسلام: ما عنـدك يـا ثمامة؟ فقال: عندي ما قلت لك، إن تنعم تنعم على شاكر. فتركـه حتـى كان بعد الغد فقال له: ما عندك يا ثمامة؟، فقال عندي ما قلت لك.

فلمـا استيقـن الرسول عليـه الصلاة والسـلام أن الرجل قد أخذ صـورة كافية عن حقيقـة الإسلام وحقيقة المجتمـع الإسلامي، قال: أطلقـوا ثمامة. فانطلـق إلى نخل قريب من المسجد فاغتسل ثم دخل المسجـد فقـال: أشهد أن لا إله إلا اللّه وأشهد أن محمداً رسول اللّه. يـا محمـد، واللّه ما كان على الأرض وجه أبغض إليَّ من وجهك، فقد أصبح وجهك أحب الوجوه إليَّ، واللّه ما كان دين أبغض إليَّ من دينك فأصبح دينك أحب الدين إليّ، واللّه ما كان بلد أبغض إليَّ من بلدك، فأصبـح بلدك أحـب البلاد إليَّ، وإن خيلك أخذتني وأنا أريد العمرة، فماذا ترى؟ فبشره رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وأمره أن يعتمر (93).

(92) البخاري برقم 6171.
(93) البخاري برقم 4114.

النموذج التطبيقي الرابع

ونأخـذه مـن حرصه على تأليف قلوب النـاس، والدخول إليهم من مداخل شتى، تستلُّ من نفوسهم كوامن الشر والحقد والحسد والغيرة والبغض والعداوة، وتحرك فيهم كوامـن الخير والعزة والشرف، كما نلمس ذلك على سبيل المثال من تعامله مع بعض عتاة الجاهلية الذين ظلوا يقاومون الدعوة حتى فتح مكة وما بعدها، كما حدث مع صفوان بن أمية الذي ألف الرسول قلبه على الإسلام عبر مدخل العطاء، كما جـاء ذلك في السـيرة: أن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم أعطى يوم حنين صفوان بن أمية مائة من النعم ثم مائة ثم مائة. قال ابن شهاب حدثنـي سعيد بن المسيب أن صفوان قـال: واللّه لقد أعطاني رسول اللّه مـا أعطـاني وإنه لأبغض الناس إلي، فما بـرح يعطيني حتى إنه لأحب الناس إلي [94].

النموذج التطبيقي الخامس

ونأخذه من موقفه عليه الصلاة والسلام من رجل تربص به ليغتاله في مكـة أثناء الفتح، فانتبه إليه النبي وأوجس خيفة منه، ولم يشأ أن يعامله بالحزم والشدة الوقائية، بل سلك معه طريقا آخر أعمق تأثيرا وأكـثر حسما، وهو طريق الإحسـان. فناداه عليه السلام وقال له: ما تحـدث بـه نفسك يا فضالة؟ قال: لا شـيء، كنت أذكر اللّه عز وجل، فضحـك النبي عليه السلام وقـال: أستغفر اللّه لك، ووضع يده على صـدر فضالة، فكان فضالة يقول: واللّه ما رفع يده عن صدري حتى ما أجد على ظهر الأرض أحب إلي منه [95].

والمتأمـل في السيرة النبويـة، يجد أن الإحسان بروحيته وأخلاقيته وجماليتـه الآسرة، كان هـو روح هذه السيرة، وعمودها الفقري، ومن

---

(94) مسلم برقم 2313.

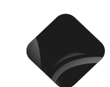
(95) ابن عبدالبر، الدرر في المغازي والسير، 222 (ط2، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة، 1983).



ثـم هـو روح المنهج فيها وأساسه، حيث تجسد في حياته عليه الصلاة والسـلام، بشمول وعمق، ما أصَّله القرآن بهذا الصدد من قواعد في المنهج، في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿٣٥﴾ ﴾ (فصلت: 34، 35).

لقد كان لهذه الاستراتيجية دور كبير جدا في منهج حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها في كل مراحل الدعوة، لأنها ساهمت بفعالية في تجنيب الدعوة متاهات الانزلاق نحو المواجهات المحمومة التي تغيّب إنسانية وروحية وأخلاقية الفكر وتغطي عليها، وتسوغ المواقف العدوانية للقوى المضادة من جهة، كما عملت على تعرية هذه الأخيرة، وعززت مكانة النبي صلى الله عليه وسلم، وأعانت خصومه على مراجعة مواقفهم واقتناعاتهم باستمرار من جهة أخرى.

وقد أعانه عليه الصلاة والسلام على التزام استراتيجية الإحسان في علاقاته الدعوية بالآخرين - سواء كانوا من أتباعه أو من أعدائه أو من غيرهما - العمق الإنساني والأخلاقي بعيد الغور في شخصيته الفذة، التي تربت على عين الله تعالى، فجاءت رحمة للعالمين كما قال سبحانه وتعالى بحق: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ (الأنبياء: 106).



كلية تأمين الموقف بالاستثمار المحكم لسنن التأييد

وهـي المعلـم السابـع من معـالم المنهـج النبوي في حمايـة الدعوة والمحافظـة على منجزاتها، وبناء الدولة والمجتمع وتوطيد سلطانهما. ونعني بها هنا: طلب العون من الله سبحانه وتعالى على تيسير إتمام العمـل بعـد استفراغ الوسـع في الاستقلال به، والعجـز عن ذلك، أو الخـوف من عـدم النجاح فيه [96]، حيـث يلجـأ إلى استمداد العون والتأييـد مـن الله تعالى، بعد تفويض الأمر إليـه؛ من خلال استثمار قوانين التوبة والشكر والدعاء والتوكل، كمداخل كلية أساسية تشرط عملية استثمار المعطيات والإمكانات اللامحدودة لمنظومة سنن التأييد [97].

ومـن خلال تتبعنا لخطوات النبـي صلى الله عليه وسلم في عرض الإسـلام علـى الناس وتأسيس وعيهم بـه، ومواجهة مشكلات الواقع والدعوة، وتحريك الأحداث نحو هدم أسس المجتمع الجاهلي وضرب مرتكزاته الفكريـة والسياسية والاجتماعية، وبناء المجتمع الإسلامي مكانه، تبين لنا أن التوبة والشكر والدعاء والتوكل على الله، والاستعانة بـه، بعد استفـراغ الوسع والطاقة في الأخذ بمـا تتيحه له منظومات سنن الآفاق والأنفس والهداية من شروط الفعالية [98]، كانت من أبرز مميزات منهجه، وأقوى مؤيدات النجاح في عمله.

فهـو عليه الصلاة والسلام، كان يتحرك ضمن سنن الله في خلقه، فيأخـذ بالأسبـاب التي تتيحها لـه منظومات سنن الآفـاق والأنفس والهدايـة ابتـداء، ويتحرى العمل بها مـا وسعه التحـري، باعتبارها تشـكل المجـال التسخـيري المباشر الموضـوع تحت تصرفـه، فإذا ما

---

(96) رشيد رضا، تفسير المنار، 60/1، ابن عاشور، التحرير والتنوير، 148/1.

(97) الطيب برغوث، المنهج النبوي في حماية الدعوة ومنجزاتها في مرحلة بناء المجتمع الإسلامي بالمدينة (دكتوراه دولة مخطوطة).

(98) القاسمي، محاسن التأويل، 279/4، ابن عاشور، التحرير والتنوير، 151/4.

استفرغ وسعه في استجماعها، وانطلق في المراحل التالية من «الدورة الإنجازية» لفعله الدعوي أو البنائي أو الوقائي، شكر اللّه تعالى على ما وفقه إليه من نجاح في المراحل السابقة من «دورة الفعل»، والتجأ إليه سبحانه وتوكل عليه وفوض الأمر إليه، وتجرد من الحول والقوة، وطلب منه الحفظ والتأييد والتوفيق، وألح في الدعاء ليقينه أن النتائج المحاطة باحتمالات فشل كثيرة [99] لا يعين على تلافيها إلا اللّه سبحانه وتعالى.

وهذا من صميم عمق وشمولية الوعي بطبائع وخصائص ووظائف منظومات سنن التسخير الكلية التي وضعها اللّه تعالى بين يدي الإنسان، لاستثمار معطيات الكون الهائلة والاستمتاع بها، والتي كثيرا ما فشل الإنسان في الاستفادة منها - أي من سنن التسخير - بشكل شامل ومتكامل بل هناك من تستوعبه سنن الآفاق وحدها، وهناك ممن تمتد استفادته إلى سنن الآفاق والأنفس فقط، وهناك من يتجاوز ذلك إلى الانتفاع بسنن الآفاق والأنفس والهداية معا، وقل من يستوعب نشاطه استثمار سنن الآفاق والأنفس والهداية والتأييد جميعا. لذلك نرى تفاوتا كبيرا جدا في مدى أصالة وفعالية واطرادية ومصداقية النشاط الإنساني، الذي يظل تناغمه وانسجامه مع فطرة الإنسان وفطرة الوجود من حوله، هو مقياس صلاحه وصلاحيته.

ولا شك أن تحقيق التناغم في الجهد الإنساني مرتبط بمدى شمولية وعمق استثمار منظومات سنن التسخير في بعدها المنظور وغير المنظور. والأنبياء في مقدمة البشر قدرة على استثمار سنن التسخير في مستوياتها جميعا، لذلك تتسم «الدورة الإنجازية» لفعلهم التغييري بأقصى درجات الأصالة والفعالية والاطراد.

(99) الميداني، العقيدة الإسلامية، 800 (ط8، دار القلم، دمشق، 1997).

والرسـول عليه الصـلاة والسلام في مقدمة الأنبيـاء جميعا قدرة علـى استثمار سنن التسخير في مستوياتها كلها، بتوازن نموذجي فذ، لا يطغـى فيـه بعد على آخـر، ولا يتقـدم منها شيء علـى غيره، بل يأخـذ كل منها مكانه وحجمه ودوره في حياته، بحسب طبيعة الموقف واحتياجاته.

نماذج تطبيقية

لا نريـد أن نختار هنا نماذج تطبيقيـة ذات أفق معجزاتي مباشر، لأنهـا من خصوصيات الرسول عليه الصلاة والسلام، ولكن نختار ما هـو موضع تأس واقتـداء، وبالإمكان استثمـاره باستمرار عند توفير شروطـه كما أسلفنـا، خاصة وأن الدعاء مضمـون الإجابة، كما جاء تأكيد ذلك في آيات عديدة، وإنما التركيز ينبغي أن يكون على استيفاء شروط الدعاء وليس على حمل هم الإجابة، كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إني لا أحمل هم الإجابة، ولكن أحمل هم الدعاء»[100]. وقصـده العميق هنا هـو التأكيد على شروط الدعـاء، وفي مقدمتها استيفاء الأخذ بالأسباب والأقدار التي تتيحها منظومات سنن الآفاق والأنفس والهداية أولا، فإذا استفرغ الإنسان وسعه في البحث عن هذه الأسبـاب والأقدار، ثم استفرغ وسعه في الأخذ بها بالفعالية المطلوبة بعـد ذلـك، وشعر بأنه ليس بمقدوره عمل أكثر من ذلك، وأن التحدي أكـبر مـن إمكاناته، لجـأ إلى استثمار المنظومة السننيـة الاحتياطية وهـي منظومة سنن التأييد، التي يقع الدعاء ضمن مفرداتها السننية الأساسيـة، كمـا أسلفنا، لتأمين عمله من ناحيـة، ولمنح جهده فعالية إنجازيـة إضافية من ناحية أخرى. فالدعاء وإن كان نافعا قبل العمل وأثنائـه وبعده، إلا أن فاعليتـه الحقيقية المؤثرة على العمل تكون بعد

(100) ابن القيم، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، ص 38 (ط6، تحقيق عبدالله بن عالية، دار الكتاب العربي، 1999).

أو مــع استيفاء هذا العمل لشروط إنجازه المتوفرة في منظومات سنن التسخير الثلاثة السابقة.

ولعــل هذا مــا يغفل عنه كثــيرون في علاقتهم بمعطيــات منظومة ســنن التأييــد، فيريدون استثمار معطياتها من غــير مرور استثماري بمعطيــات منظومات سنن التسخير الثلاثة السابقة عليها، وهو ما لا يمكــن لهم، فتضعف فعالية أدائهم ودفعهم الاجتماعي، وينعكس ذلك علــى وضعيــة تداولهم الاجتماعــي الذي يأخذ طريقــه نحو التقهقر والضعف والغثائية.

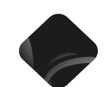
وهــذا مــا تعلمنا إياه السنة والسيرة النبويــة بكل وضوح، كما نرى ذلك في هذه النماذج التطبيقية على سبيل المثال:

النموذج التطبيقي الأول

ونجــد له صورا عديدة في هجــرة النبي عليه الصلاة والسلام إلى المدينــة. فبعد أن أخذ بــكل ما أتيح له له من أسباب الحيطة والحذر والأمــان والإعداد، توكل علــى اللّه واستمد العون منه في تكميل بقية شــروط الأمان، فأتاه عون اللّه وتأييده في صور شتى، بدءا من تعمية العيون عنه وهو يخرج من بيته إلى بيت أبي بكر رضي اللّه عنه، ومن وجــوده في الغــار والكفار واقفون على رأســه دون أن يراه أحد [101]! إلى لحــوق سراقــة بن مالك به ودعاء الرســول عليه: (اللّه أصرعه)، فصرعــه الفرســ، ثــم قامت تحمحــم، فقال: يا نبــي اللّه، مرني بما شئت، قال: (فقف مكانك، لا تتركن أحدا يلحق بنا) [102]. فتحول بين عشية وضحاها من مطارد له إلى مؤمن بدعوته، وحامٍ لها ولقيادتها الرسالية!.

---

(101) البخاري برقم 3653.
(102) البخاري رقم 3911.



وإلى هـذه الأنـواع المختلفة مـن المؤيدات الربانيـة المباشرة وغير المباشرة، يشير القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَـٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٤٠﴾ ﴾ (التوبة: 40).

النموذج التطبيقي الثاني

ونأخـذه مـن استثماره عليه الصلاة والسـلام للدعاء في مضاعفة فعاليـة أداء ودفع المسلمين الاجتماعي في مواجهة تحدي الاستئصال الـذي تعرضـت له الدعـوة والدولة والمجتمع معا، فيمـا عرف بغزوة الخنـدق أو الأحزاب، التي شكلت فعلا أخطـر تحد واجهته الدعوة. واستثمر فيها المجتمع الإسلامي بقيادة الرسول عليه الصلاة والسلام كل مـا أتاحته لهم منظومات سنن الآفـاق والأنفس والهداية والتأييد من معطيات.

ومن يدرس وقائع المواجهة الخطيرة، على ضوء نظرية تكامل فعالية منظومـات سـنن التسخير الأربـع، يلحظ بوضوح ودقـة كيف أخذت معطيـات كل منظومة سننية حقها من الاستثمار، وخاصة المنظومات السننيـة الثـلاث الأولى، ثـم اللجـوء المباشر بعد ذلـك إلى استثمار معطيـات المنظومـة السننيـة الاحتياطيـة، عندما توفـرت شروطها الأساسيـة، عبر إخلاص النيات، والمصابرة، والدعـاء، والتوكل على الله، وهـو ما كان له دور كبـير في مضاعفة فعالية الدفع الاجتماعي الإسلامي في نهاية المطاف.

ونذكر هنا أن المسلمين لما اشتد عليهم الكرب وبلغت قلوبهم الحناجر، كانوا يقولون للنبي عليه الصلاة والسلام: (هل من شيء نقوله؟! فقد بلغت القلوب الحناجر! قال: (نعم، اللهم استر عوراتنا، وآمن روعاتنا) [103]. وكان هو يقول: (اللهم منزل الكتاب، سريع الحساب، اهزم الأحزاب، اللهم اهزمهم وزلزلهم) [104]. وقد أخذ التأييد الرباني أشكالا عدة، أشار القرآن إليها في قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَآءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴿٩﴾ ﴾ (الأحزاب: ٩).

وفي الآية تنبيه تربوي للمسلمين بأهمية البعد التأييدي في حسم المواجهة لصالحهم، حتى لا يغتروا بهذا النصر التاريخي الحاسم، ولا يغفلوا عن استمرار شحذ المعاني الروحية للعبادة في حياتهم، وتضمينها في كل نواحي حركة العمران الحضاري الذي ينهضون به. وهو منهج إسلامي مطرد، يعمل على تحقيق التوازن في حياتهم، وبعد تربوي عميق لم يغفل الرسول عليه الصلاة والسلام على تأكيده، كما نرى ذلك في قوله: (لا إله إلا الله وحده، أعز جنده، ونصر عبده وغلب الأحزاب وحده، فلا شيء بعده) [105].

النموذج التطبيقي الثالث

ونأخذه من الدور الهام الذي قام به نعيم بن مسعود الأشجعي رضي الله عنه، فقد أسلم خفية عن قومه، وكان من المشاركين في حلف الأحزاب المحاصر للمدينة، فلما تآمرت بنو قريظة مع الأحزاب،

(103) الألباني في مشكاة المصابيح برقم 2390 (دار ابن عفان، القاهرة، 1422 هـ).
(104) البخاري برقم 4115.
(105) البخاري برقم 4114.

واشتد الخطب على المسلمين، ساق الله سبحانه هذا الرجل إلى النبي عليه الصلاة والسلام ليقوم بدور كبير في فك الارتباط بين الأحزاب وبني قريظة، وكان ذلك من جملة المؤيدات التي قصمت ظهر هذا التحالف الجاهلي.

فقد أتى إلى النبي وقال له: «إني قد أسلمت ولم يعلم قومي بإسلامي فمرني بما شئت، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما أنت رجل واحد من غطفان، فلو خرجت فخذلت عنا كان أحب إلينا من بقائك، فاخرج فإن الحرب خدعة، فخرج نعيم بن مسعود حتى أتى بني قريظة وكان ينادمهم في الجاهلية فقال: يا بني قريظة، قد عرفتم ودي إياكم وخاصة ما بيني وبينكم، قالوا: قل فلست عندنا بمتهم، فقال لهم إن قريشا وغطفان ليسوا كأنتم، البلد بلدكم وفيه أموالكم وأبناؤكم ونساؤكم، وإن قريشا وغطفان قد جاءوا لحرب محمد وأصحابه وقد ظاهرتموهم عليه، فإن رأوا نهزة أصابوا، وإن كان غير ذلك لحقوا ببلادهم وخلوا بينكم وبين الرجل، ولا طاقة لكم به، فلا تقاتلوا مع القوم حتى تأخذوا منهم رهنا.

ثم خرج حتى أتى قريشا فقال لهم: قد عرفتم ودي بكم معشر قريش وفراقي محمدا، وقد بلغني أمر أرى من الحق أن أبلغكموه نصحا لكم فاكتموا علي، قالوا: نفعل، قال: أتعلمون أن معشر يهود قد ندموا على ما كان من خلافهم محمدا وأرسلوا إليه إنا قد ندمنا على ما فعلنا، فهل يرضيك أن نأخذ من قريش وغطفان رهنا رجالا ونسلمهم إليكم لتضربوا أعناقهم ثم نكون معك على من بقي منهم حتى تستأصلهم؟ ثم أتى غطفان فقال مثل ذلك. فلما كانت ليلة السبت – وكان ذلك من صنع الله عز وجل لرسوله وللمؤمنين – أرسل أبو سفيان إلى بني قريظة عكرمة بن أبي جهل في نفر من قريش وغطفان يقول لهم: إنا لسنا بدار مقام، قد هلك الخف والحافر فاغدوا صبيحة غد للقتال حتى نفاجئ محمدا، فأرسلوا إليهم إن اليوم السبت وقد

علمتـم مـا نال منا من تعـدي في السبت، ومع ذلك فـلا نقاتل معكم أحدا حتى تعطونا رهنا، فلما رجع الرسول بذاك قالوا: صدقنا والله نعيم بن مسعود فردوا إليهم الرسل وقالوا والله لا نعطيكم رهنا أبدا، فاخرجـوا معنا إن شئتم وإلا فلا عهد بيننا وبينكم، فقال بنو قريظة: صدق والله نعيم بن مسعود، وخذل بينهم واختلفت كلمتهم وبعث الله عليهم ريحا عاصفا في ليال» [106].

ومهمـا استعرضنا من نماذج تطبيقية عـن استثماره عليه الصلاة والسلام لمنظومة سنن التأييد، في تأمين حركة القدوة والدعوة والبناء والمواجهـة، التي كان يقوم عبرها بنشر الدعوة وبناء الدولة والمجتمع والأمة، سنجد أن هناك منهجا مطردا يحكم ذلك كله، وهو الاستثمار الشمـولي التكاملـي أولا للمعطيـات التي تتيحها لـه منظومات سنن الله في الآفـاق والأنفسـ والهدايـة أولا، فإذا تم له ذلـك على الوجه الأكمـل المستطاع شـرع في استثمار معطيات منظومـة سنن التأييد، عبر مداخلها السننية المعروفة [107]، لاستكمال شروط فاعلية الدفع الاجتماعي، وحماية منجزاته.

وبعـد هذه الدائرة الكلية في المنهج، تأتي الدائرة الكلية الثانية فيه وهـي انضباط المنهج الإجرائي أو الإنجـازي بالقواعد الكلية التالية، التي يندر ملاحظة تخلفها في أية «دورة إنجازية» لأي فعل من أفعاله، أو موقف من مواقفه عليه الصلاة والسلام، ما دق منها وما جل:

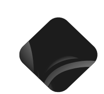
- المبدئية الحركية البصيرة المنضبطة بثوابت الشرع ومقرراته.

- كلية الفعالية الإنجازية المتوازنة.

---

(106) ابن عبدالبر، الدرر، 176.

(107) انظر تفاصيل ذلك في دراستنا عن: نظرية الإسلام في فلسفة الاستخلاف البشري.



- الفعالية الإنجازية المتوازنة.

- الاستباقية الوقائية المتكاملة.

- الاستمرارية البنائية المتجددة.

- انتهاج استراتيجية الإحسان في العلاقة بالآخر.

- تأمين الموقف بالاستثمار المحكم لسنن التأييد، بتفعيل الشكر لله، والاستعانة به، والاعتماد عليه وتفويض الأمر إليه بعد ذلك [108]، لأن الأمر كله - في نهاية المطاف - بيده وحده ليفعل ما يشاء وما يريد [109]، لا معقب لحكمه.

وباستيفاء جهده عليه الصلاة والسلام لهذه الشروط، وارتكازه على هذه الأسس المكينة، التي تجعله متناغما مع سنن الله في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، ومنسجما معها في منطلقاته، وغاياته، وحركته، استجمع عليه الصلاة والسلام أسباب النجاح في حماية الدعوة من التحريف والتشويه، والمحافظة على منجزاتها البشرية والفكرية والاجتماعية والسياسية.. والاستفادة منها في السير المحكم نحو تحقيق الأهداف الكلية الكبرى للإسلام في الأرض، وإدراك غاياته البعيدة في المراحل التالية من «الدورة الوجودية» للبشر.

---

(108) انظر موقع التوبة والشكر والدعاء والتوكل من منظومة سنن التأييد، في أطروحتنا للدكتوراه بعنوان: «المنهج النبوي في حماية الدعوة ومنجزاتها في مرحلة بناء المجتمع الإسلامي بالمدينة».
(109) سيد قطب، في ظلال القرآن، 503/1.



الفصل الثاني

شروط الاستفادة من المنهج النبوي في حركة القدوة والدعوة والبناء

والسؤال الهام الذي يفرض نفسه علينا الآن، هو: كيف نستفيد من هذا المنهج في تحقيق الأصالة والفعالية والاطراد في حركة الفهم والقدوة والدعوة والبناء والمواجهة التي نقوم بها من أجل النهوض بالمجتمع والأمة ابتداء، وتحقيق الانفتاح التكاملي الإيجابي على رشد الخبرة البشرية، وعلى الهموم والاهتمامات الإنسانية في عصرنا؟

المرجعية المعمارية للسنة النبوية

وفي هذا السياق يجب أن نعزز الوعي أولا بكون النبي صلى الله عليه وسلم هو القدوة البشرية النموذجية العليا المعصومة [110]:

- في فهمه لحقيقة الرسالة، واستيعابه لمقاصدها في الخلق.
- وفي استيعابه لأصول وقواعد منهج الفهم لها والعمل بها.
- وفي تمثله الذاتي لها تمثلا نموذجيا فذا.
- وفي مجاهداته المتصلة من أجل تعريف الناس بها، وتأسيس وعيهم بسنن الخلق والتسخير والاستخلاف التي جاءت بها.
- وفي عمله لتغيير أوضاعهم المناقضة لذلك، وبناء نموذج حياتي منسجم مع سنن الله في خلقه.

وإن سنته وسيرته أو منهجه في الفهم والقدوة والدعوة والبناء والمواجهة بصفة عامة، يجب أن يمثل الإطار المرجعي الوحيد المعصوم، الذي يجب على الأمة الاقتداء به، واستلهامه في مناهج سعيها الدؤوب لمطابقة نفسها مع مقتضيات حركة الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد [111]، المهيمنة على الصيرورات الحضارية

---

(110) عبدالغني عبدالخالق، حجية السنة، ص 508.

(111) على ضوء التفاصيل المتعلقة بمراتب الاقتداء والاستلهام، كما بينها العلماء في حديثهم عن الجوانب التشريعية وغير التشريعية في سنته عليه الصلاة والسلام، أمثال: ابن قتيبة، مختلف الحديث 196، القرافي، الفروق 205/1، رشيد رضا، تفسير المنار 317/9، شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة 427، ابن عاشور، مقاصد الشريعة 30، القرضاوي، السنة التشريعية، نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني... إلخ.

لحركـة الاستخلاف البشري في الأرض من جهة، وتكييف جهدها مع مقتضيـات منظومات سـنن الله في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد من جهة أخرى، التي تتحكم في تلك الصيرورات بشكل مطرد لا يتبدل ولا يتحول، كما قال تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ (فاطر: 43).

هـذه المكانة المرجعية الخاصة للنبي صلى الله عليه وسلم في حياة المسلمـين، كانـت تفرض علـى معاصريه ردّ كل شـيء إليه في حياته، وستظـل تفرض على جميع أجيال الأمـة عبر الزمن رد كل شيء إلى سنتـه أو منهجه في القدوة والدعوة والبناء والمواجهة بعد مماته، كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ (النساء: 59). وقال كذلك: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ (النِّساء: 65). وقال سبحانه: ﴿قُلْ هَـٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ (يوسف: 108).

قد سبق أن أوضحنا، في دراسات أخرى [112]، أن المنهج يحتل مكانة محورية في مفهوم البصيرة في هذه الآية، وأن الاتباعية الحقيقية له، عليه الصلاة والسلام، لا تتحقق إلا باستيفاء شرط البصارة، الذي لا يمكن تحقيقه إلا باكتشاف المنهج واستيحاء قواعده الكلية في حركة الفهم والقدوة والدعوة والبناء والمواجهة، باعتبار المنهج هو وحده الذي يحرر حركة التأسي والاقتداء والمتابعة والاستثمار.. من الوتيرية الآلية، ومن الانتقائية التلفيقية، ومن الاتباعية الخرافية، ويضمن لها البصارة أو المقاصدية الموضوعية المنضبطة؛ في الفهم والإنجاز معا [113].

فالحكمة هي جوهر المنهج، والمنهج هو جوهر الحكمة في السنة وفي الحركة النبوية معا، والحكمة أو المنهج هما سر القوة والمكنة على الإطلاق، ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا، كما جاء ذلك في القرآن: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٦٩﴾﴾ (البقرة: 269). والرسول عليه الصلاة والسلام أمر بانتهاج الحكمة في أمره كله، كما جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ (النحل: 125). وكان من مهامه التربوية الأساسية تعليم الناس الحكمة، كما جاء ذلك في

---

(112) انظر مثلا: «المنهج النبوي في حماية الدعوة ومنجزاتها»، و«قواعد المنهج في الحركة النبوية».

(113) انظر دراستنا عن: «الأبعاد المنهجية للفعل الدعوي في الحركة النبوية» طبعة كوالالمبور، ماليزيا، 1999.

قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ١٦٤﴾(آل عمران: 164).

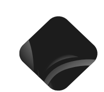
ولابن القيم كلمة عميقة في مفهوم الحكمة وأبعاد المنهجية المتكاملة، التي نركز عليها هنا، نوردها لأهميتها: «والحكمة حكمتان: علمية وعملية؛ فالعلمية هي الاطلاع على بواطن الأشياء، ومعرفة ارتباط الأسباب بمسبباتها؛ خلقا وأمرا، قدرا وشرعا. والعملية هي وضع الشيء في موضعه.

وأساس الحكمة أن تعطي كل شيء حقه، ولا تعدِّيه حده، ولا تعجِّله عن وقته، ولا تؤخره عنه. فإنه لما كانت الأشياء لها مراتب وحقوق تقتضيها شرعا وقدرا، ولها حدود ونهايات تصل إليها ولا تتعداها، ولها أوقات لا تتقدم عنها ولا تتأخر، كانت «الحكمة» مراعاة هذه الجهات الثلاثة، بأن تعطيَ كل مرتبة حقها الذي أحقه اللّه لها بشرعه وقدره، ولا تتعدى بها حدها فتكون متعديا مخالفا للحكمة، ولا تطلب تعجيلها عن وقتها فتخالف الحكمة، ولا تؤخرها عنه فتفوِّتها..

فالحكمة إذن فعل ما ينبغي، على الوجه الذي ينبغي، في الوقت الذي ينبغي.. فكل نظام الوجود مرتبط بهذه الصفة، وكل خلل في الوجود وفي العبد فسببه الإخلال بها، فأكمل الناس أوفرهم منها نصيبا، وأنقصهم وأبعدهم عن الكمال أقلهم منها ميراثا [114].

والسنة والسيرة النبوية تجسيد فذ لهذا المفهوم المنهجي الشمولي التكاملي للحكمة، وهو ما يجب أن يتأسس الوعي به ويتعمق في أجيال المجتمع والأمة عامة، ونخبها الفكرية والسياسية التي تتصدى

(114) تهذيب مدارج السالكين، 776/2 (تهذيب عبدالمنعم صالح العزي، ط6، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000).



لعمليــات التغيير والإصلاح والتجديــد خاصة، حتى لا تظل السنة أو السـيرة مجرد نصوص أو أحــداث جزئية مبعثرة، لا يمكن الاستفادة منها بشكل فعال وأصيل، مهما كان حبنا وإخلاصنا لها، وحماسنا في الاستفادة منها؛ لأن الاستفادة مشروطة بالمنهج الذي يمكننا من فعل ما ينبغي، على الوجه الذي ينبغي، في الوقت الذي ينبغي.

الطابع الخامِّي للسنة النبوية

وحاجتها إلى التجهيز الاستثماري المطرد

وفي هــذا السياق، ينبغي أن يُــدرك الطابع الخامِّي للسنة والسيرة النبوية، بل وللقرآن الكريم كذلك، بالنسبة لكل أجيال الأمة بعد عصر النبــوة، واكتمــال منظومة سنن الهداية؛ ذلك لأن هــذه المادة المعرفية المتميــزة الحجيــة والسلطة الروحيــة والتشريعية كانــت تخضع إلى عملية تجهيز أو إعداد استثماري منهجي من قبل النبي عليه الصلاة والسلام بشكل مستمر، ليجعلها أكثر أصالة وفعالية في وقتها، وهو ما تحتاجه في كل وقت، لكِي تمنح المستثمر لها نفس الأصالة والفعالية، فــإذا ذهل عن ذلك أو أغفل أمــره، جاءت عملية الاستثمار مضطربة هزيلة مشوهة.. لا يرجى منها نفع ولا تأثير في مجريات حركة الابتلاء والتدافــع والتداول والتجديد الفاعلــة في حركة الاستخلاف البشري باستمرار.

ومــن هنــا، فإننا نقصــد بالطابع الخامِّي في هــذا المقام: احتفاظ المــادة المعرفيــة في القــرآن والسنــة والسـيرة النبويــة • بحجيتهــا التشريعيــة وسلطتها الروحية والقانونية الذاتية المطلقة على الصعيد

• على تفاوت طبعا في هذه الحجية والسلطة بين حجية القرآن والسنة من ناحية، وحجية السيرة من ناحية أخرى، باعتبارها عملية تنزيل ميداني للوحيين، تخضع لمؤثرات ومعطيات الزمان والمكان في كثير من تطبيقاتها.

المبدئي أو التشريعي، واحتياجها المستمر على الصعيد التسخيري أو الاستثماري.. إلى تجهيز أو تحضير منهجي متكامل، يجعلها قابلة وميسرة للتنزيل على الوقائع لامتناهية التنوع والاختلاف والتشابك والتجدد.. التي تفرزها حركة الفهم والقدوة والدعوة والبناء والمواجهة باستمرار، في إطار استجابتها الفعالة لحاجات حركة الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد من جهة، ومواجهتها لتحدياتها المهيمنة على الصيرورة الاستخلافية للبشر من جهة أخرى.

فالمادة المعرفية في القرآن والسنة والسيرة في أصالتها الذاتية، وسعتها وتنوعها وشموليتها، وقابليتها المستمرة للاستثمار.. تظل بالنسبة لكل جيل معاصر معني بتأصيل حركة حياته وتعميق إسلاميتها، مادة خامِّيَّة أو أولية مرجعية معيارية، لا تؤتي ثمارها المرجوة، بأصالة وفعالية واطراد، إلا عبر عملية تجهيز منهجي موضوعي متكامل، يجردها من خصوصيات الزمان والمكان، ويحررها من ملابسات وعوارض الأحوال.. التي تحكمت في «دوراتها الإنجازية» النموذجية السابقة، ليصلها بخصوصيات الزمان والمكان المعاصرين، ويربطها بملابسات وعوارض الأحوال القائمة أو الراهنة؛ وصْلَ احتكام إليها لا وصل تحكم فيها، وربط استثمار مقاصدي موضوعي منضبط، لا ربط اتباعية وتيرية آلية متعسفة، أو انتقائية تلفيقية مميعة!.

فالتجهيز المنهجي المتكامل للمادة المعرفية للقرآن والسنة والسيرة.. تفرضه طبيعة ومكونات «الدورة الإنجازية» للفعل البشري، التي يجب أن تستوعب المقاصد والغايات المحددة من قبل النص الشرعي، كما تستوعب أوضاع المكلفين وحاجاتهم الآنية، التي تفرضها عليهم تحديات حركة الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد في عصرهم، وبيئتهم، وظروفهم.. كأفراد وجماعات ومجتمعات، ثم يمتد الاستيعاب إلى الآليات المنهجية، والإمكانية المتاحة للإنجاز، لينتهي أخيرا باستيعاب مآلات «الدورة الإنجازية» للفعل، وشروط المحافظة على منجزاته بعد ذلك.

وكمـا هو واضـح من معطيـات قانون «الـدورة الإنجازيـة» للفعل البشـري، فإن استثمار المعطيـات المعرفية للقرآن والسنة والسيرة في تأصيل وتفعيل حركة إسلامية الحياة، يحتاج فعلا إلى تجهيز منهجي متكامـل، ينقـل الإسلام مـن أعماق التاريـخ وملابساتـه وعوارضه، ويضعـه في عمق العصـر وملابساته وعوارضه، ليقـوِّم عقائد الناس القائمـة فعـلا، ويصلـح تفكيرهم، ويبنـي ثقافتهم، ويؤطـر سلوكهم وأنظمـة حياتهم، كمـا أصلح أوضاع المعاصريـن لأول عهده بالأرض، وأنشـأ منهم خـير أمة أخرجت للناس! وهو المعنـى العميق الذي كان الإمام مالك - رضي الله عنه - يستبطنه في مقولته السننية المنهجية الشهيرة: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» (115)، التي لا تعنـي طبعا إعـادة الاستنساخ الحـرفي البليد للتجربـة النبوية في القيادة والدعوة والبناء والمواجهة، بل تعني بالأساس استلهام ما فيها من منهج ابتداء، واستثمار ما فيها من ثوابت سننية مطردة في التغيير الفكري، والإصلاح الاجتماعي، والتجديد الحضاري بعد ذلك.

وأود أن أذكـر هنـا بعض العينات والنماذج مـن هذه المادة المعرفية الخامِّيـة المكتنـزة في المـيراث النبوي، والتي تحتـاج فعلا إلى تجهيز منهجـي يهيئها للاستثمار المعاصر، بدونه لا يمكنها أن تمنح فعاليتها التسخيرية النموذجية لمن يريد أن يستفيد منها، وهو غافل عن شرط التجهيـز المنهجي لها، فتكون النتيجة معاكسة لما قصد إليه لأن المادة المستثمـرة ربما تحولـت في حياته وفي محيطه إلى مـادة غير فعالة، بالرغم من احتفاظها بفعاليتها الذاتية.

وقد وردت هذه النمـاذج التطبيقية التي أذكرها هنا، ضمن نماذج تطبيقيـة كثـيرة، أوردها شيخ الإسلام ابن تيمية في سياق إجابته عن سؤال يتعلق بتفاضل العبادات، وبمراتب الاقتداء بالسنة النبوية، وهو مبحـث منهجـي أصولي نفيس، يدل على مـدى رسوخ قدم ابن تيمية في فقه المنهج.

(115) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 428/2.

قاعدة في الاقتداء الموضوعي

وأيضا فالاقتداء به يكون تارة في نوع الفعل، وتارة في جنسه، فإنه قد يفعل الفعل لمعنى يعم ذلك النوع وغيره، لا لمعنى يخصه، فيكون المشروع هو الأمر العام.

النموذج التطبيقي الأول

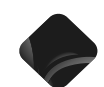
مثل ذلك احتجامه صلى الله عليه وسلم، فإن ذلك كان لحاجته إلى إخراج الدم الفاسد، ثم التأسي هل هو مخصوص بالحجامة، أو المقصود إخراج الدم على الوجه النافع؟ ومعلوم أن التأسي هو المشروع، فإذا كان البلد حارا يخرج فيه الدم إلى الجلد كانت الحجامة هي المصلحة، وإن كان البلد باردا يغور فيه الدم إلى العروق كان إخراجه بالفصد هو المصلحة.

النموذج التطبيقي الثاني

وكذلك إدهانه صلى الله عليه وسلم: هل المقصود خصوص الدهن، أو المقصود ترجيل الشعر؟ فإن كان البلد رطبا وأهله يغتسلون بالماء الحار الذي يغنيهم عن الدهن، والدهن يؤذي شعورهم وجلودهم. يكون المشروع في حقهم ترجيل الشعر بما هو أصلح لهم. ومعلوم أن الثاني هو الأشبه.

النموذج التطبيقي الثالث

وكذلك لمن يأكل الرطب والتمر وخبز الشعير، ونحو ذلك من قوت بلده. فهل التأسي به أن يقصد خصوص التمر والشعير، حتى يفعل ذلك من يكون في بلاده لا ينبت فيها التمر، ولا يقتاتون الشعير، بل يقتاتون البُرَّ أو الأرز أو غير ذلك؟ ومعلوم أن الثاني هو المشروع.



والدليــل علــى ذلك أن الصحابة لما فتحوا الأمصار كان كل منهم يأكل من قوت بلده، ويلبس من لباس بلده، من غير أن يقصد أقوات المدينة ولباسهــا، ولــو كان هــذا الثاني هــو الأفضل في حقهــم، لكانوا أولى باختيار الأفضل.

النموذج التطبيقي الرابع

وعلــى هــذا يبنى نزاع العلمــاء في صدقة الفطــر: إذا لم يكن أهل البلــد يقتاتــون التمر والشعير، فهل يخرجون مــن قوتهم البُرَّ والأرز، أو يخرجون من التمر والشعير؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم فرض ذلــك، فــإن في الصحيحين عن ابن عمر أنه قــال: (فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر صاعا من تمر، أو صاعا من شعير على كل صغير أو كبير ذكر أو أنثى، حر أو عبد من المسلمين)[116]. وهذه المسألة فيها قولان للعلماء، وهما روايتان عن أحمد، وأكثر العلماء أنه يخرج من قوت بلده، وهذا هو الصحيح كما ذكر الله ذلك في الكفارة بقوله: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ (المائدة: 89).

النموذج التطبيقي الخامس

ومــن هذا الباب أن الغالب عليه وعلى أصحابه أنهم كانوا يأتزرون ويرتــدون؛ فهل الأفضل لكل أحــد أن يرتدي ويأتزر ولو مع القميص؟ أو الأفضــل أن يلبس مع القميص السراويل من غير حاجة إلى الإزار والــرداء؟، هذا أيضا مما تنازع فيــه العلماء، والثاني أظهر وهذا باب واسع.

وهــذا النــوع غير مخصوص بفعله وفعــل أصحابه، بل وبكثير مما أمرهــم به ونهاهم عنه، وهذا سمته طائفة من الناس: «تنقيح المناط»

(116) البخاري برقم 1503.

وهو أن يكون الحكم قد ثبت في عين معينة، وليس مخصوصا بها، بل الحكم ثابت فيها وفي غيرها، فيحتاج أن يعرف «مناط الحكم» (117).

إن مثـل هذا الفقه المقاصدي المنهجي المنضبط، هو الذي يحتاجه التعامـل مع السنـة النبوية، ونقلهـا إلى قلب الحيـاة المعاصرة، حية متألقـة، فعالـة التأثير في واقـع الناس، كما هو شأنهـا دوما، عندما يتـم تجهيزها جيدا للتطبيق المعاصر على يدي عقل منهجي أصولي، يمتلك القدرة على الانفتاح التكاملي على سنن الله في الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد من ناحية، وعلى سننه سبحانه في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد من ناحية أخرى، التي تتحكم في حركة الاستخلاف في الأرض.

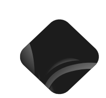
المنهج أساس أصالة التأسي وفعالية الاستثمار

وتأسيسـا على ما سبق، فإن أصالة وفعاليـة التجهيز الاستثماري للقـرآن والسنـة والسـيرة النبوية، لا تتحقق على الوجـه المطلوب إلا عـبر استيعاب قواعد المنهج النبوي في الفهم والقدوة والدعوة والبناء والمواجهة، بشكل موضوعي متكامل.

وبنـاء علـى هذا، نـرى أن العمـل التجديـدي للأمة لكـي يتحقق عمليـا بصفة «الإسلامية» أو «الأصالة»، ويتمكن من حماية مضمونه الرسـالي، والمحافظـة علـى منجزاتـه، والاستفـادة منهـا في الدفع بأوضاع الأمة إلى المزيـد من التأصُّل والفعالية والتحسن، والاقتراب من الأهداف الاستراتيجية للرسالة، عليه أن يستلهم المنهج النبوي في آفاقـه السننية الكبرى، وخطواته الكلية الثابتة، التي تمثل نتائج هذه الدراسة أهم مفاصله الأساسية كما نعتقد.

---

(117) مجموع الفتاوى، 22/ 165.



وبغــير هــذا الاستلهام البصير لخطـوات المنهج النبــوي في الفهم والقدوة والدعوة والبناء والمواجهة، تظل جهود الأمة مشتتة ضائعة لا تعــرف طريقها إلى غاياتها وأهدافها، وهــو ما نبه عليه الإمام مالك رضــي الله عنه بمقولتــه الشهيرة: (لا يصلح آخر هــذه الأمة إلا بما صلــح به أولهــا) [118]. أي أن نهوض مجتمع المسلمين لا يمكن أن يتم إلا مــن خلال الظروف والشروط العامة، التي تم فيها ميلاد المجتمع القدوة الأول، تحت رعاية الوحي وتسديده المباشر [119]، فجاء نموذجا فــذّا في التطابق مع أهــداف الرسالة ومقاصدها في الخلق من جهة، وفي التناغــم مع ســنن الله في الآفاق والأنفس والهدايــة والتأييد من جهــة أخرى، وهو ما يؤهله لاحتــلال موقع المرجعية والقدوة المعيارية بجدارة على مرّ التاريخ.

فالعمــل التجديــدي علــى هذا الأســاس في حاجــة إلى المزيد من الاقتراب البصير في مناهج عمله من المنهج النبوي، والسعي الدؤوب للتحقــق عمليا وبصــورة تدريجيــة بالثوابت الأساسيــة الكبرى لهذا المنهج، المتمثلة في:

- المبدئية البصيرة، والانشداد المستمر لثوابت الرسالة ومقرراتها علــى الصعيد العقــدي والفكري والاجتماعــي والسياسي؛ إذ التغيير يكــون إسلاميا وحضاريا، بقــدر ما يحافظ على عمق أصالته، ويمتد بها في آفاق المعاصرة المتوازنة..

- الواقعية في النظرة إلى الأوضاع الإنسانية القائمة، وفي التعامل معها تسويغاً وتغييرا، لتكييفها تدريجيا مع سنن الله في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، وتأهيلها للاستجابة المتكاملة لاحتياجات وتحديات حركة الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد.

(118) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 69.
(119) عمر عبيد حسنة، مجلة الأمة، ع 51، ص: 5.

- الفعالية الإنجازية المتوازنة في الاستفادة من الظروف والإمكانات المتاحة، وتوظيفها بشكل جيد ودقيق في التأثير السريع والعميق على مجريات الأحداث داخليا وخارجيا.

- الاستمرارية في الاندفاع بهمة وانتظام نحو الهدف مهما كانت التحديات.

- واعتماد استراتيجية الإحسان في العلاقة بالآخرين كأصل في التعامل معهم، وعدم التهاون فيه، أو العدول عنه إلا في الحالات الاستثنائية الخاصة المنضبطة شرعيا ومصلحيا.

- الاستثمار المحكم لسنن التأييد، بالشكر لله، والتضرع له بالدعاء، والاستعانة به، والتوكل عليه، وتفويض الأمر إليه، للتكفل بالأمر بعد استفراغ الوسع في الأخذ بالأسباب، بدءا من الفهم الصحيح، ومرورا بالتخطيط المحكم، وانتهاء بالإنجاز الفعال، فالمراجعة الدقيقة، فالتقويم المستمر.

فهذه هي الضمانات الأساسية التي تتيح للتجديد حركة أصيلة قوية، يتجاوز بها العجز الملاحظ في مجال حماية المحتوى الرسالي لمشاريع البناء، والمحافظة على منجزاتها البشرية والمادية والمعنوية.

الأسئلة المفتاحية للتأسي المنهجي المتوازن

وكل ما سبق يضعنا أمام جملة من الأسئلة الجوهرية التي ستتحكم الإجابة عنها - في نظرنا - في الآفاق المستقبلية لحركة تجديد الأمة، وبالتالي في مستقبلها ومصيرها إلى حدّ بعيد.

وهذه الأسئلة المفصلية التي يجب أن تتحول إلى مشاريع علمية وتربوية واجتماعية مستقبلية ذات أولوية قصوى، تجنَّدُ لها الكفاءات الكبرى في الأمة، وهي على سبيل المثال:

- كيف يتحقق العمل التجديدي للأمة بهذه المبدئية العالية التي تعد شرطا قاعديّا لحماية المضمون الرسالي للعمل، والمحافظة على منجزاته في كل الظروف والمراحل وكيف تصل الأمة إلى ذلك؟ وعبر ماذا؟ وقبله لماذا يضعف - أو يغيب أحيانا - البعد المبدئي في العمل؟ وما آثار ذلك على مردوده ومصداقيته؟

- وكيف يتحقق هذا الجهد بالواقعية في النظرة إلى الأمور، وفي وضع مشاريع البناء والمواجهة، وفي إنفاذ هذه المشاريع؟ وقبل ذلك، لماذا يتسم جزء كبير من الجهد التجديدي للأمة أحيانا بالمثالية وعدم الواقعية في تصور الأمور ومواجهتها؟ وما آثار ذلك على مردوديته ومصداقيته؟

- وكيف يتحقق الجهد التجديدي للأمة بالفعالية اللازمة في الاستفادة القصوى من الظروف المحيطة والإمكانات المتاحة؟ وما أسباب العطالة واللافعالية التي تلاحظ في جزء كبير من العمل التجديدي للأمة؟ وما أثر ذلك على مردوديته ومصداقيته؟

- وكيف يحقق هذا العمل لنفسه القدرة على الاستباقية الوقائية المتجددة التي تستشرف الأخطار والتحديات الداخلية والخارجية مبكرا، وتتهيأ لمواجهتها بشكل فعال؟

- وكيـف يضمن هذا العمل لنفســه الاستمرارية وتواصل الاندفاع المنتظم نحو الأهداف المرسومة مهما كانت العوائق والمثبطات؟ وكيف يتجــاوز دائرة «الاستئنافية» أو البداية الصفرية المزمنة، التي أضرت به كثيرا، وعرضت مصداقيته لاهتزاز كبير؟

- وكيف يرتقي العمل التجديدي للأمة إلى مستوى التوازن المطلوب في الأخــذ بالأسبــاب، وفي التوكل، وفي الإعــداد والاستعانة؟ باعتبار ذلــك مؤشــرا حقيقيا على سلامــة الفهم من جهة، وشرطــا أساسيا لصحة العمل وفعاليته من جهة أخرى.

الدراسات السننية المطلوبة للفهم والاستثمار

ومــن كل مــا سبق، نــدرك كيــف أن دراسات سننيــة معمقة يجب أن تنطلــق، لتأسيس الوعــي المتكامل بمنظومات سنن الله في الابتلاء والتدافــع والتــداول والتجديد المهيمنة على الصــيرورة الاستخلافية للبشر من ناحية، ومنظومات سنن الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، الشارطــة للفعاليــة التسخيريــة المتحكمــة بشكل حاســم في الحركة الاستخلافية للبشر من ناحية أخرى.

فالإجابــات العملية على الأسئلة السابقــة، ترتبط ارتباطا شرطيا حاسما بطبيعة ومستوى وحجم الوعي العقدي والمعرفي والوظيفي أو الفنــي بهذه المنظومــات السننية المذكورة، التــي إذا تكامل الوعي بها منحت الإنسان فهما أعمق لسنن الحياة، وفعالية أكبر في استثمارها، وأصالة تكاملية أرسخ في الأداء، ومن ثمة إيمانا أقوى بالله، وعبودية أرقى وأمتع له سبحانه، باعتبار الارتقاء في مدارج الإنسانية والسعادة والكمــال البشــري يرتبط بمستــوى الارتقاء في مــدارج العبودية لله سبحانــه وتعالى، والارتقاء في مــدارج العبودية يرتبط بطبيعة وحجم ومستــوى تكاملية الوعي السننــي العقدي والتسخيري والاستخلافي.

قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ۝٥٣﴾ (فصلت: 53). فالإنسان كلما تعمق وعيه بسنن الله في الحياة كلما استحكم إيمانه وارتقت عبوديته لربه، وتحركت خلافته في الأرض على خط العبودية والخيرية والعالمية والكونية.

لذلك فإن حركة الفهم والاستثمار الصحيح والفعال للخيرية الإسلامية المكتنزة في الكتاب والسنة، تحتاج إلى الاستفادة القصوى من الخبرة المعرفية البشرية المعاصرة، في العلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية بكافة فروعها ابتداء. فقد وصلت هذه العلوم إلى خبرات سننية بالغة الأهمية على صعيد المناهج والأفكار وآليات الاستثمار والتحكم، وكشفت عن كثير من حقائق الوحي وأسرار التشريع، ووفرت لها معطيات وشروطا نوعية مثالية فعالة، للبوح بالمزيد من أبعاد خيريتها وإعجازها وجاذبيتها الروحية والأخلاقية والاجتماعية.. التي تدفع إلى المزيد من انشحاذ الفعالية التسخيرية لها في حياة الأفراد والجماعات والمجتمعات.

ولا ينبغي أن يتوقف واجب الأمة أو طموحها عند مجرد الاستثمار النوعي للخبرات البشرية المعاصرة، في مجال المعرفة السننية، بل يجب أن تتجاوز الأمة هذه المرحلة، إلى مرحلة الإبداع الذاتي للخبرة المعرفية والحضارية المنطلقة من معطيات وإشارات وآفاق وطموح القرآن والسنة، لتثري الخبرات المعرفية والحضارية المعاصرة وتصحح مسار بعضها من ناحية، ولتنتج خبرات معرفية جديدة في مجال الوعي بمنظومات سنن الله في الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد، وسننه سبحانه في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، وسننه في الدعوة والبناء والمواجهة، وسننه في الأصالة والفعالية والاطراد من جهة.

إن كل منظومة من هذه المنظومات، المشار إليها سابقا، في حاجة إلى توسيع وتعميق مجال اكتشاف السنن الإلهية المكونة لها، والفاعلة فيها من ناحية، واكتشاف سنن التحكم الاستثماري أو التسخيري لها من ناحية أخرى، إذا أردنا فعلا أن نستفيد من معطيات الوحي وخيريته وقواه الهائلة، وأنْ نمتد بجاذبيته وإشعاعه إلى آفاق العبودية والخيرية والعالمية والإنسانية والكونية المكتنزة فيها، تجاوبا مع طموح الإسلام في الظهور الحضاري الإنساني، كما أسس لذلك القرآن في مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ۝٩﴾ (الصف: 9).

ولا يخفى أن الظهور الحضاري مرتبط بمدى وعي المجتمع والأمة بحقيقة «قانون التدافع والتجديد» الفاعل في حركة التاريخ والحضارة الإنسانية باطراد، والاستجابة المتوازنة والمتكاملة لشروطه الموضوعية المتكاملة، التي منها طبعا، الوعي التكاملي المتجدد بحقائق الإسلام العقدية والعبادية والفكرية، وبثوابته الأخلاقية والمنهجية التي تشحذ الطاقات العقلية والروحية والعاطفية للمجتمع والأمة، وتركز جهدها بشكل فعال في عملية الإنجاز والإبداع الحضاري، بما يكفل لها، أي للمجتمع والأمة، اقتدارا تسخيريا نوعيا متطورا، يمكنها من المواكبة، فالمنافسة، فالريادة الحضارية الإنسانية المتوازنة، التي هي طموح الأمة وقدرها باستمرار، كما يؤكد ذلك مفهوم الأمة الوسط في القرآن الكريم.

وهذا يعني أن مؤسسات ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية رسالية نوعية عديدة يجب أن تظهر لتجسيد هذا الوعي وحمايته وتطويره، وتوريثه للأجيال، في مقدمة ما يجب أن يورث عن المجتمع، من أجل تنقية المنظومة الثقافية الذاتية والإنسانية من كل ألوان الثقافة اللاسننية، وتأسيس ثقافة سننية متكاملة، تمتصها الأجيال بشكل تلقائي يومي، عبر كل مجالات ووسائط التربية والتأثير والتكييف في المجتمع.

فالصحـوة يجب عليهـا أن تعنى كثيرا بمراجعـة وتقويم وتصحيح أوضـاع المؤسسات الفكرية والتربوية والثقافية والاجتماعية القائمة، حتى تستجيب لاحتياجات التغيير والإصلاح والتجديد الحضاري من ناحيـة. كمـا يجب عليها أن تنشئ مؤسسـات فكرية وتربوية وثقافية واجتماعيـة إضافيـة جديدة، تكمل دور ومهمـة المؤسسات التقليدية العريقـة القائمـة في المجتمـع من ناحية أخرى، علـى أن يتم كل ذلك علـى أرضية أو خلفية الوعـي السنني التكاملي، الذي يجب أن يحكم كل مراجعة نقدية تقييمية للخبرة السابقة، أو تصحيح تقويمي للواقع القائم، أو إضافة إبداعية تجديدية، بحيث يجب أن يُستبعد كل ما ليس لـه علاقة بالوعي والخبرة السننية، أو لا يخدمها؛ من اعتقاد أو فكر أو سلـوك أو مناهـج تفكير وعمل، لأن ذلـك لا يخدم النهضة ابتداء، ولا يخـدم الخلافـة البشرية في الأرض انتهاء، بل يبقي على الخرافة والتخلـف العقلـي والروحـي والأخلاقي والحضاري، ويقـود إما إلى الإمعية والغثائية والهـوان الحضاري، وإما إلى الاستكبار والغطرسة الحضارية.

وينبغـي أن نستذكر هنا الدور المركزي الحيوي الحاسم، الذي قام بـه القرآن والسنـة في مراجعة وتصحيح أوضـاع بيئة ميلاد المجتمع الإسلامـي الأول، الذي سيكـون طليعة التغيير الحضاري الحاسم في العالم. فقد قام القرآن والسنة بمراجعة شاملة وعميقة لوعي المجتمع العقـدي والفكـري والمنهجـي، والسلوكي والأخلاقـي والاجتماعي.. وصفاه من كل ما هو غير سنني، وأحل محله وعيا سننيا جديدا، غير نظـرة الإنسان لنفسه، وللكون، وللحيـاة، ولله، وللطاقات التسخيرية المبثوثـة في الأرض، فتغير بذلـك وضعه تماما، وتغـير وضع الوقت والـتراب وكل الإمكانـات التسخيرية الهائلة، التـي ظلت أمدا طويلا بـلا فعالية، وتحرك عبر ذلك التحول الذاتـي العميق، تاريخ المنطقة والعالم كله.

فالتاريـخ لا يتحـرك في اتجـاه العلميـة والتكامليـة والرساليـة والحضاريـة والعالميـة والإنسانيـة والكونية والعبوديـة، إلا عبر وعي سننـي متكامـل، يحـرر الإنسان مـن الخرافـة والوهـم، والفوضى، والقدريـة المقعدة، والمناقضة لحقائق الكـون والحياة، ويصله بأسرار وقوانـين هذه الحقائـق، ويعلمه كيـف يبحث عنهـا، ويكتشف آليات عملهـا، ويتمكن من التحكم التسخـيري فيها، والاستثمار الفعال لها، في تلبيـة حاجات خلافته في الأرض، ومواجهة التحديات التي تحف بها، والأخطار التي تهددها.

وأذكـر هنا بعض الأمثلة عن هـذا التحول الـذي أحدثه الإسلام في وعـي المجتمـع، وكان له تأثـيره العميق في أداء المجتمـع وفعاليته الحضاريـة بعـد ذلك، وهو ما يجـب أن تمضي فيـه نهضة الأمة في طريقها مرة أخرى نحو آفاق العالمية والإنسانية والكونية.

النموذج التطبيقي الأول

ونأخـذه من موقفه عليه الصلاة والسلام من التفسير غير العلمي للظواهر الاجتماعية والحقائق الكونية، حيث نلحظ على سبيل المثال أنـه لما مات ولده إبراهيم وحدث أن وقع كسوف للشمس، فقال بعض النـاس بأن ذلك حدث بسبب مـوت ابنه، فقال عليه الصلاة والسلام مصححـا للفهم، ومقوما للموقف بما ينسجم مع سنن اللّه في الآفاق، ويبعـد إقحام الخرافـة والوهم في تفسير الظواهـر والسنن الكونية: (إن الشمـس والقمـر لا ينكسفان لموت أحد من الناس، ولكنهما آيتان مـن آيات اللّه، فـإذا رأيتموهما فقوموا فصلوا) [120]. فانتقل الموقف بهـذا الوعي من مجال الخرافـة والسلبية إلى مجال المعرفة التربوية الإيجابية، التي تصل الإنسان باللّه ابتداء، وتعمق شكره له على نعمه،

(120) البخاري برقم 983.

وتركز اهتمامه على استثمار سنن الله، بمعرفة طبائعها وآليات عملها، وتحرره من النظرة الذاهلة للأشياء والظواهر الكونية، التي كثيرا ما قادت إلى الشرك والضعف والتقهقر في معتركات الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد الحضاري.

النموذج التطبيقي الثاني

ونأخذه من موقف القرآن من الصدمة النفسية التي أصابت المسلمين عقب هزيمة أحد، وكادت تؤدي إلى زلزلة يقين بعضهم، حيث تساءل بعض الناس: كيف تحدث لهم هذه الهزيمة الكبرى وهم يُدَافِعُون عن الإيمان والحق، وعدوهم يُدَافِعُ عن الشرك وينتصر له؟! لم يتمكنوا من استيعاب الموقف ودخلوا في بلبلة خطيرة، فجاء القرآن يراجع الموقف من أساسه، ويصحح الفهم، ويعمق الوعي السنني المتكامل في المجتمع، ويحرره من الوهم واللامنهج، بوضع الحدث في إطاره السنني الصحيح الواضح البسيط. فبين لهم أن ما حدث هو نتيجة منطقية لمخالفتهم لبعض سنن المواجهة، فكان من الطبيعي جدا أن تنطبق عليهم سنن الله في الخلق، وتلحق بهم الهزيمة (121)، فقال تعالى: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَـٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٌ قَدۡ أَصَبۡتُم مِّثۡلَيۡهَا قُلۡتُمۡ أَنَّىٰ هَـٰذَا قُلۡ هُوَ مِنۡ عِندِ أَنفُسِكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٦٥﴾ (آل عمران: 165).

وبهذا الموقف العلمي المنهجي الواضح، أخرج القرآن الحدث من نطاق الغموض والوهم والحيرة، والذاتية والعاطفية إلى نطاق التفسير الموضوعي السنني الملموس لما حدث، فتعلم المسلمون من ذلك أكبر وأخطر درس تربوي في حياتهم، وهو فاعلية السنن الإلهية في صيرورات حركة الاستخلاف البشري، حيث أدركوا مدى أهمية

(121) سيد قطب، في ظلال القرآن، 514/1.

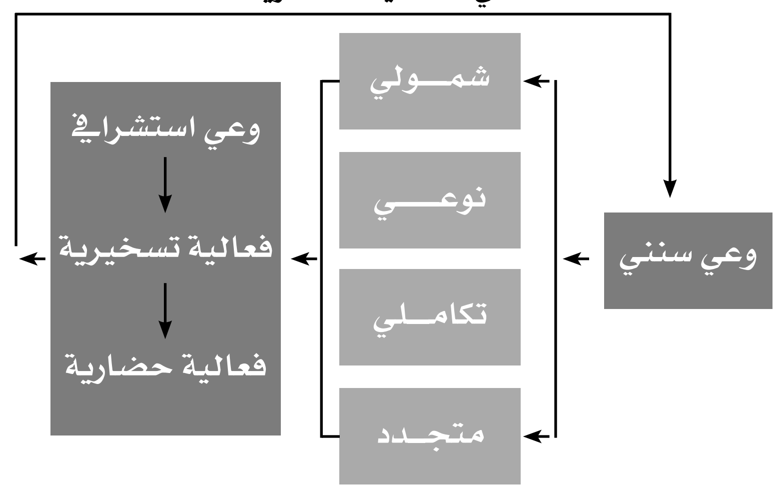
الوعـــي بسنن الله في الحياة ابتداء، وأنه لا يتحرك ولا يتغير شيء في الحيــاة إلا وفقا لهذه الســنن ثانيا، وأن هذه السنن الفاعلة في الحياة لا يغنــي بعضهــا عن بعض، بل هـــي تؤتي مفعولهــا وفعاليتها بصورة تكاملية.

إن هــذا الدرســ التربــوي، البالغ الأهميــة، رسخ أقــدام الطليعة الإسلاميــة خاصة، والمجتمــع الإسلامي عامة، علــى طريق الفعالية الحضاريــة التكاملية النموذجية البنــاءة، التي هي باستمرار محصلة وعــي شمولي بســنن الله في الابتــلاء والتدافع والتــداول والتجديد، وسننــه سبحانــه في الآفــاق والأنفســ والهداية والتأييد مــن ناحية، واستثمــار تكاملي لمعطيــات هذه السنن في العــدوة والبناء والمواجهة من ناحية أخرى. وابتعد بهما عن مزالق ومتاهات الفعالية الاهتلاكية الهدمية المنهمكة [122]، التي هي باستمرار محصلة ضعف وتشتت أو اضطراب الوعي المعرفي والتسخــيري بمنظومات السنن المشار إليها آنفا، لدى صفوة المجتمع وجمهوره الواسع.

بعــد هذا أقول: إن كل مظاهر القــوة والأصالة والفعالية والتكامل والاستثنائيــة والإبهار.. التي تلحــظ في الإنجازية الحضارية للصفوة الإسلاميــة والمجتمــع الإسلامــي عــبر التاريخ، هي نتيجــة منطقية لرسوخ الوعي بفاعلية السنن الإلهية في صيرورات حركة الاستخلاف البشــري لدى هذه الصفــوة أولا ولدى القاعدة الجماهيرية العريضة للمجتمــع والأمــة ثانيا. وكل ما يلحــظ من سلبية وضعــف وتشرذم، وتنافر واهتلاكية وتخلف وإمعية وغثائية حضارية، هو نتيجة منطقية حتميــة لضعــف واضطراب الوعي السنني العقــدي منه والتسخيري والاستخلافي في المجتمع والأمة.

---

(122) للمزيد من الإيضاحات حول مفاهيم ومستويات الفعالية، راجع دراساتنا عن: «مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية» و«الفعالية الحضارية والثقافة السننية» و«نظرية الإسلام في الاستخلاف البشري» و«مقدمة في الوعي الاستخلافي الأعلى».



وفي ما يلـي مخطط توضيحي للآلية السننيـة للقانون التأسيسي الكلـي للفعالية الحضارية، والدور الجـذري للوعي السنني فيه. وقد شرحنا هذا القانـون بالتفصيل في دراسات نظرية وتطبيقية سابقة، يمكن العودة إليها للمزيد من التفاصيل [123].

فالفعل الحضاري الأصيل الفعال المطرد، الذي يستجيب لتطلعات واحتياجـات وتحديات حركة الابتـلاء والتدافع والتـداول والتجديد الحضــاري في الأرض، هــو باستمرار محصلة فعـل تسخيري أصيل وفعال ومطرد.

والفعـل التسخيري الأصيل الفعال المطـرد، هو باستمرار محصلة وعي سنني شمولي تكاملي نوعي متجدد، تحمله صفوة المجتمع والأمة، كما تحمله القاعدة الجماهيرية العريضة للمجتمع، وتستثمره في تلبية حاجات المجتمع والأمة والإنسانية، بكل كفاءة وجدارة ورسالية.

(123) المنهج النبوي في حماية الدعوة ومنجزاتها، الجزء 2. والمرجعين السابقين.



وكما يوضح الشكل السابق، فإن الوعي السنني هو العامل الرئيس في تحسين وشحذ الفعاليـة التسخيرية والحضارية للمجتمع والأمة، وإن الفعاليـة التسخيريـة والحضاريـة المتمخضتـين عنـه، تؤديـان بدورهمـا إلى تطويـر الوعي السننـي وتحسينه وتعميقـه بعد ذلك. وهكـذا تتكامل وتطرد شروط أصالـة وفعالية الحركة الاستخلافية في الأرض بشكل مستمر.

دور النخبة الرسالية في توطين ومأسسة الوعي السنني

وبناء على هذه الحقيقة الجوهرية، تتأكد لدينا مدى الحاجة الماسة إلى تطويـر الدراسات السننية ومأسستها من ناحية، كما يتأكد لدينا من ناحية أخرى الدور المحوري أو المفصلي الحيوي للصفوة الرسالية في ذلك. وهو ما نبهنا عليه في المعضلة الأولى في هذه الرسالة، عندما تحدثنا عن تجديد ثقافة النخبة أو الصفوة.

لأن هـذه الثقافـة السننيـة المتكاملة، وهـذه المؤسسـات الثقافية والاجتماعية الرسالية النوعية.. التي يرتبط بها معاً النهوض الحضاري للأمة، وتتعمق به أصالتها وفعاليتها واطراديتها، وتُحمى به منجزاتها ومكاسبهـا، وتُستثمَـر في دعم جهـود الدعوة والبنـاء والمواجهة، هي مسؤولية النخبة الرسالية في المجتمع والأمة بالدرجة الأولى. وهو ما يستلـزم تعميق وتأصيل وتجديد تأهيلهـا الرسالي باستمرار، وتعزيز صفوفهـا بالمزيد مـن الأجيال القياديـة الرسالية كل يـوم، وتمكينها مـن التموقع والحضـور الفعـال في كل المفاصل والمضـغ الحيوية في المجتمعـات الإسلاميـة والعالميـة، حتى يتيسر لهـا المزيد من شروط الاقتـدار القيـادي والتمكـين للخيرية في الأرض. تمامـا كما تم ذلك في العمـل النبوي العظيم، الذي منح للأمة والإنسانية جيل الصحابة العظام الفريد في التاريخ، الذي به تغيرت مسارات ومصائر كثيرة في التاريخ الإنساني، وتبدلت بفضله كثير من حقائق الجغرافيا والتاريخ والحضارة على وجه الأرض.

فالأمة والإنسانية الآن في حاجة ماسة إلى جيل جديد من الصحابة؛ في وعيه العقدي، وفي نضجه الروحي، وفي قوة إرادته، وفي تكامله السلوكي، وفي تآلفه الاجتماعي.. تتأسس على كاهله النهضة الحضارية العبادية العالمية الإنسانية الكونية الثانية، على أساس التعارف والتكامل الحضاري بين البشر، وتبادل المنافع فيما بينهم، والتمايز والامتياز بالصلاح والتقوى والإصلاح، وليس بالأعراق والألوان والاستكبار والطغيان الجهول.. كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾ (الحجرات: 13).

أهمية النخبة في مجال الهداية الروحية •

وبالرغم من أن حركة الاستخلاف البشري في الأرض لا تنهض بمستلزماتها واحتياجاتها وتحدياتها الشاملة فئة أو نخبة معينة في المجتمع والأمة، وإنما تنهض بها تكاملية جهود كل النخب الرسالية فيهما، فإن ذلك لا يمنعنا من الحديث عن الدور المحوري لنخب وقيادات الهداية الروحية أو الشرعية عامة كما فعل القرآن ذلك في حديثه عن دور هذه النخبة.

فنظرا لأهمية ومركزية الدين في الحياة، فقد نبه القرآن إلى ضرورة العناية القصوى بالصفوة الرسالية التي تتكفل بالتضلع في علوم ومناهج الهداية الروحية والشرعية، التي تمكنها من ممارسة دورها المحوري في تأصيل حركة الاستخلاف البشري ابتداء، ووقايتها من أية انحرافات تمس غائيتها وثوابتها الروحية والأخلاقية

• انظر كتابنا: «مقدمة في الوعي الاستخلافي الأعلى».

والاجتماعية، وفي ذلك جاء قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ (التوبة: 122).

وفي حديث نبوي يعد قانونا تاريخيا عاما في فقه الاستخلاف البشري، جاء فيه: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها) [124]. فمع أن التجديد، كما أكدنا ذلك سابقا، عملية تغييرية وإصلاحية كلية تكاملية، تمس جوانب الحياة المختلفة، وتتجزها أطراف كثيرة في المجتمع والأمة، إلا أن الحديث أكد هنا على تجديد الوعي المعرفي والسلوكي والاجتماعي بالدين خاصة؛ لأن الدين كما أوضحنا سابقا، هو الذي يمنح حركة التجديد محتواها وذاتيتها الروحية، وهويتها الإنسانية، وأصالتها وفعاليتها واطراديتها الحضارية النموذجية.

فالدين بمضمونه الرباني الشمولي التكاملي الحقيقي، كما يتجلى في الرسالة الإسلامية الخاتمة، هو وحده القادر على حفظ هوية الإنسان من التجزؤ والتنافر والمسخ، وتوجيه حركته الفكرية والاجتماعية والحضارية في اتجاه تحقيق وظيفته الاستخلافية في الأرض، وتحقيق إنسانية الإنسان، وسيادته المتوازنة على الأرض.

لذلك فإن تجديد وعي الأفراد والجماعات والمجتمع والأمة بالإسلام في ربانيته وشموليته وواقعيته وتكامليته وتوازنيته وعالميته وإنسانيته وكونيته، هو المدخل المركزي لأي تجديد فكري أو اجتماعي أو حضاري حقيقي، يتحرك في مسار العبودية والخيرية والعالمية

---

(124) الألباني في صحيح أبي داود برقم 4291.

والإنسانيــة والكونية. وأي مدخل آخر للتجديد غير هذا المدخل فإنه لن يتحرك بالضــرورة في اتجاه هذا المسار الاستخلافي الطبيعي، بل ثبت في تاريخ البشرية الطويل أنه غالبا ما يتحرك في اتجاه التجزيئية والتنافرية والاستكبار الحضاري، كما نبه على ذلك القرآن الكريم في مواطن عدة منه، ومنها قوله تعالى على سبيل المثال: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾﴾ (النحل: 36).

ومــن هنــا، فــإن الرؤية القرآنيــة لحركة الاستخــلاف في الأرض؛ إذ تؤكـد الحاجــة التكامليــة لكل معــارف الخلافة، ومــن ثم الحاجة التكامليــة للنخــب المبدعة والمطــوِّرة لهذه المعــارف المحركة والمجددة لحركة الاستخلاف في اتجاه العبوديــة والعالمية والإنسانية والكونية، فإنها تؤكد في الوقت نفسه محورية دور علوم وعلماء الهداية الروحية أو الشرعية في حركة الاستخلاف البشري؛ لأن علوم الهداية الروحية والشرعية تهتم بثوابــت الأبعاد الغائية والأخلاقية والوظيفية الكلية، التي تمنح حركة الاستخلاف توازنهــا وانسجامها وتكامليتها، وتقيها مــن أخطــار التجزيئية التنافريــة بين مــادة وروح، وفردية وجماعية، وعقــل ونقــل، وحريــة وجبرية، ودينيــة ودنيوية.. إلى مــا هنالك من الثنائيات الحديــة المتنافرة، التي تنهك حركــة الاستخلاف البشري، وتحرمها من النفاذ إلى عمق الروحانية الاجتماعية التي تمثل حقيقة هذا الاستخلاف وجوهره.

فالنخبــة الرساليــة المتضلعــة في علــوم ومناهج الهدايــة الروحية والشرعيــة، مسؤولة مباشرة عن روحية وأخلاقيــة وإنسانية وعالمية

وكونيــة الحــراك الاستخــلافي في الأرضــ، من خلال الــدور المعرفي والتربــوي والاجتماعي والنقدي والاستشرافي والوقائي، الذي تنهض بــه في المجتمع والأمة والعالم من جهــة، والقدوة السلوكية النموذجية التي تقدمها للناس من جهة أخرى.

ومن أجل تلافي إحساس هذه النخبة بالمحورية المرضية، التي تتجاوز نطاق اختصاصها وساحات فاعليتها الفكرية والتربوية والاجتماعية، جــاءت توجيهات منهجيــة كثيرة، تركز جهدها في مجــالات فاعليتها الأساسيــة، نذكــر منها على سبيــل المثال هذا الحديــث ذا الدلالات المنهجية والتربوية العميقة:

فقــد روى مسلــم في صحيحه أنه لما قدم نبــي اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم المدينة، وجد بعض أهلها يأبِّرون النخل. يقولون يلقحون النخل. فقال: «ما تصنعون؟». قالوا: كنا نصنعه. قال: «لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا» فتركوه. فنفضت أو فنقصت. قال فذكروا ذلك له فقال: «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي. فإنما أنا بشر» (125).

وها هنا قواعد وأصول وقيم أساسية في المنهج، تتمثل بالخصوص في ضــرورة احترام مجــال الاختصاص، وعدم تجــاوز سلطة الخبرة النوعية الأعلى، ومراجعة الاجتهادات المفضولة، ناهيك عن الخاطئة، والتمييــز بين ثوابت الديــن ومتغيراته في عملية استصحاب مرجعيته في تلبية حاجات التغيير والإصلاح والتجديد ومواجهة تحدياتها.

والنخبــة العلمائيــة الرسالية المختصة في مجــال الوعي بمنظومة ســنن الهداية، هــي أولى نخب المجتمــع والأمة التي يجــب عليها أن تحرصــ علــى تمثُّل هذه القواعد والأصول والقيــم في أدائها الفكري

---

(125) مسلم برقم 6362.

والتربـوي والاجتماعي، وأن لا تتدخل في مجـالات اختصاص أخرى لهـا مراجعهـا المتحكمة فيهـا، دون أن يعني هذا طبعـا فصل الدين عـن الحيـاة أو الدولة تحديدا، الـذي تنادي به العلمانيـة المستوردة، وإنما يعني فقط احترام سلطة الاختصاص، ومنحه مداه في الاجتهاد الإبداعـي والتنفيذي معا، في إطار تكامليـة المعارف والاختصاصات والأدوار والوظائـف، على صعيد الحـراك الاجتماعي الكلي، خاصة وأن النخب المرجعية المختلفة في المجتمع والأمة يُفترض فيها أن تكون مستجمعـة للحـد الأدنى من ثقافة الإسلام أو مـا يعرف بالمعلوم من الديـن بالضرورة، الذي يسمـح لها بتوجيه اجتهاداتهـا الإبداعية أو التنفيذية في مجال سنن الآفاق وسنن الأنفس معا، لخدمة استراتيجية العبوديـة والخيرية والعالمية والإنسانية والكونيـة التي تتأسس عليها رسالة المجتمع والأمة في العالم.

وعندمـا تُستوعبُ جيدا هذه الأصـول والقواعد والقيم في المنهج، مـن قبل كل النخب الفاعلة في الحراك الاجتماعي والحضاري الكلي للمجتمع والأمة، ويحـترم كل منها مجال اختصاصه وميدان فاعليته الفكريـة والاجتماعيـة، ويسلِّـم بسلطـة الخبرة النوعيـة الأعلى؛ في تحديـد الأولويـات، وحسم الخلافـات، واتخاذ المواقـف والقرارات، وإدارة شؤون حركة التربية والالتزام والدعوة والبناء والمواجهة..

عندمـا يتم كل ذلك، فإن كل فرد من أفراد هذه النخب، وكل دائرة أو قطـاع مـن قطاعاتها المختلفـة، سيدرك مدى حاجتـه الملحة إلى بقيـة الخبرات النوعية العالية الأخرى، ويأخذ منها ما يغذي الحركة التجديديـة الإبداعية في مجال اختصاصه وميدان فاعليته، وبالتالي تتسارع وتيرة الإبداعية الفكرية والفعالية الاجتماعية الكلية للمجتمع والأمة.

وهذه الفعاليـة في الإبداعية الفكرية والاجتماعية الكلية للمجتمع والأمة والإنسانية عامة، تمنح الدين المزيد من شروط حضوره وتألق

سلطانــه في حيــاة الناس، ومن ثم ترسيخ سلطــة المرجعيات الروحية والفكرية والتربوية القائمة عليه، باعتبارها مرجعيات ترابط في عمق مصب حركــة الاستخلاف، ويتصل دورها ومهمتهــا بالهوية الروحية والأخلاقيــة والإنسانية لهــذا الاستخلاف مباشرة، كما نبه على ذلك القرآن في مثل قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ (فصلــت: 53). أي أنــه كلمــا تعمقــت ونضجت الخبرة البشريــة بســنن الله في الآفاق والأنفســ والهداية والتأييــد، وبسننه سبحانه في الابتلاء والتدافــع والتداول والتجديد، عبر تكامل فعالية الحركــة الاجتهادية الإبداعية النوعية العالية، كلما أدرك الناس مدى حاجتهــم إلى هدايــات الإسلام التــي ترتقي بهم إلى آفــاق العبودية والعالميــة والإنسانية والكونية، فيعيشــون التوافق الذاتي، والانسجام الاجتماعــي، والتكامل الكوني، كنتيجة لمنطق الإحسان الذي انفتحت عليه حياتهم وارتقى إليه أداؤهم الاجتماعي والحضاري.

ومــا نخلصــ إليه من كل ما سبق، هو تأكيد أن الوعي بأبعاد المنهج النبــوي؛ في الفهم والالتزام والدعــوة والبناء والمواجهة، يشكل منطلق وشرط الاستفادة، ليس من الثروة السننية الكبيرة في السنة والسيرة النبويــة فقــط، بل ومن الثروة السننية الهائلــة في القرآن الكريم قبل ذلــك وبعده، باعتبار القرآن جــاء مؤسسا للوعي بثوابت وكليات سنن الاستخلاف البشري في الأرض من ناحية، وداعيا إلى استكشاف بقية المنظومــات والمفردات السننية الجزئية التــي تخضع لها الصيرورات الاجتماعيــة والحضاريــة لحركــة الاستخــلاف البشري مــن ناحية أخرى.

وأي ذهـول أو غفلـة عـن المنهج وثوابته وأخلاقياتـه، وانزلاق نحو التعاطي مع الفروعية التجزيئية بمعزل عن المنهج وضوابطه، سيؤدي لا محالة إلى التورط في متاهات المنهجية الاستثمارية الآلية التنافرية، التي تتعامل مع المعطيات المعرفية الجزئية الهائلة للقرآن والسنة على أساس جاهزيتها الذاتية للاستثمار التربوي والاجتماعي مباشرة، دون حاجة إلى إعادة تجهيزها وتهيئتها للاستثمار، مع أن معطيات المنهج النبوي العامة تؤكد الحاجة الدائمة إلى التجهيز المنهجي الوظيفي أو التسخيري لهذه المعطيات؛ لاستثمارها في تلبية حاجات حركة الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد الاجتماعي والحضاري، ومواجهة تحدياتها المتلاحقة.

ومعنى هذا أن التعاطي الوظيفي أو التسخيري مع معطيات القرآن والسنة وعموم الخبرات البشرية المتاحة، ينبغي أن يكون محكوما بمعطيات «المنهجية الاستثمارية المقاصدية المنضبطة»، وليس بـ «المنهجية الاستثمارية الآلية التنافرية»، كما نبه على ذلك الإمام الشاطبي في أحد استنتاجاته المنهجية الرائعة: «ومن هنا يعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علما بالأحكام، بل ذلك ينقسم: فمنه ما هو مطلوب النشر وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص» (126).

وأضاف في موضع آخر، منبها على معالم أساسية من معطيات المنهج النبوي: «وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها، فانظر في مآلها إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة، فاعرضها في ذلك على العقول، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها؛ إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري وفق المصلحة الشرعية والعقلية» (127).

(126) الموافقات، 137/4 (ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002).
(127) نفسه، 138/5.

وقد وفقني الله تعالى لشرح هاتين المقولتين المنهجيتين الرائعتين في كتاب مستقل أصدرته في منتصف الثمانينيات من القرن الماضي، بعنوان: «التغيير الإسلامي خصائصه وضوابطه»، وأوردت فيه تطبيقات عملية ضافية من السنة والسيرة النبوية، ومن خبرات أهل العلم ورجال الفكر والدعوة والإصلاح عبر العصور.



الفصل الثالث

نص فقهي في منهج الفهم والاستثمار الموضوعي للسنة النبوية

تمهيد

وأود أن أختــم هذه الرسالــة بإثبات نص فقهي هام لشيخ الإسلام ابــن تيمية رحمة الله عليه، نستبــين منه مدى حيوية وضرورة الوعي بالمنهــج في تحقيــق الفهم الصحيــح للسنة ابتداء، ثــم استثمارها في تحقيق أفضل مستويات التأسي الذاتي والأداء الاجتماعي بعد ذلك.

وقبل إثبات هذا النص الأصولي الفقهي المقاصدي المنهجي التحليلي المتــين، لا بــد أن أبدي بعض الملاحظــات الهامة، فأقــول بإنني كلما قــرأت لابن تيمية وغيره من فحــول التجديد الإسلامي عبر التاريخ، وتأملــت واقع الساحة الدعويــة، أصاب بالاغتمام والحسرة، من سوء الاستثمــار لتراث هذا المجدد والمصلح الكبير، الذي غطى عليه كثيرا المدخــل التجزيئي أو الفقهــي الفروعي، الذي لم يُفهم بدوره في إطار ضوابــط المدخــل الأصــولي السنني الذي كان من أبــرز سمات تراث ابــن تيمية، فهو رجل منهج بالدرجة الأولى، وعبقريته وتميزه وتأثيره وحيويــة فكــره، تكمن في المنهــج وليس في الفروعيــة الفقهية المنبثقة عــن ذلــك المنهج، فقــوة المنهج هي التــي منحت فقهه قوتــه وأصالته وفعاليتــه، ولــولا أصالة المنهج لما كان لتعاطيه الفقهــي مع الواقع أية ميــزة؛ لأنه سينــدرج في إطار المنقولات المتوارثــة، ولكن المنهج أعطى لفقهه الفروعي حيويته الفكرية وفعاليته الاجتماعية.

إن الصحــوة، وهــي تتلمــذ علــى تــراث هــؤلاء المجدديــن الكبار، وتستوحيه وتستدعيه إلى الواقع المعاصر، في حاجة ماسة إلى تحرير هــذا التراث من بعضــ المؤثرات السلبية للمدخــل الفقهي الفروعي، الذي من طبيعته ومهمته ملاحقة جزئيات الحياة واستيعاب تفاصيلها الظرفية المختلفة، فهو أكثر التصاقا بالزمان والمكان والحال، والانتباه أكــثر إلى أهمية المدخل الأصولي المعرفي، الــذي من طبيعته ومهمته البحــث عــن القواعــد والســنن الكلية العامــة في الفكــر والمنهج، بل

والالتفات أكثر إلى أهمية المدخل الاجتماعي السنني، الذي من مهمته استقراء السنن العامة التي تحكم عملية التغيير والإصلاح والتجديد الاجتماعي والحضاري، لأن ذلك هو الذي سيفيدنا كثيرا في الاستفادة من تراث هؤلاء المجددين الكبار، الذين كان عطاؤهم الفقهي المتميز نتيجة طبيعية سلسة لتحكمهم في المنهج وانضباطهم به؛ في فهم الإسلام، وفي تعاطيهم مع واقعهم الثقافي والاجتماعي والسياسي والحضاري.

وقد ذكر ابن تيمية في مواطن كثيرة من كتبه، بأن المدخل الأصولي المعرفي كان دائما هو شغله الشاغل، فقال على سبيل المثال: (هذا ونحوه هو الذي أوجب أني صرفت جل همي إلى الأصول) [128]. وقد ذهلت اتجاهات فكرية وحركية عديدة في حركة النهضة الإسلامية المعاصرة، تستند على تراث ابن تيمية وغيره من أعلام المدرسة الأصولية أو المقاصدية السننية التكاملية، عن هذه الأبعاد في تراث الرجل والمدرسة عامة، فأغرقت فكره الأصولي المنهجي السنني المنضبط في فروعية إجرائية معزولة عن ضوابطها المنهجية، وثوابتها الأصولية، فبدا تراث الرجل وكأنه مجموعة من الفتاوى الجزئية المتناثرة، والمناظرات الجدالية ذات الشحنات الاجتماعية التنافرية الحادة، مع أن ذلك كله كان محكوما بثوابت المنهج وضوابطه التي تمنحه الفاعلية الاجتماعية الزمنية، فإذا ذُهِل عن ذلك في استصحاب تراثه وإعادة استثماره، فقد فاعليته الاجتماعية الإيجابية، وتحول إلى فاعلية اجتماعية تنافرية منهكة!.

وأستعجل هنا بذكر نموذج من التأصيل المنهجي للمسائل عنده رحمة الله عليه. فعندما تعرض على سبيل المثال لقضية الخروج على السلطة الزمنية، وهي من أعقد المعضلات في تاريخنا السياسي،

---

(128) الفتاوى الكبرى، 16/1.

أصَّــل للموضوع ابتداء، حيث تعرض على سبيل المثال للقواعد التالية قائــلا: «وقــد تكلمت على قتــال الأئمة في غير هــذا الموضع، وجماع ذلــك داخل في القاعدة العامة: فيمــا إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنــات والسيئــات أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيــح الراجح منها فيمــا إذا ازدحمت المصالــح والمفاسد وتعارضــت المصالح والمفاسد، فــإن الأمر والنهى وإن كان متضمنــا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فينظر في المعارض له؛ فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاســد أكثر، لم يكن مأمــورا به، بل يكون محرما إذا كانت مفسدته أكــثر من مصلحته، لكن اعتبــار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعــة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقلَّ أن تعوز النصوص من يكون خبيرا بها وبدلالتها على الأحكام.

وعلى هذا إذا كان الشخص أو الطائفة جامعين بين معروف ومنكر بحيــث لا يفرقــون بينهما، بل إمــا أن يفعلوهما جميعــا أو يتركوهما جميعــا، لم يجز أن يؤمروا بمعــروف ولا أن ينهوا عن منكر، بل ينظر إن كان المعــروف أكــثر أمر به وإن استلــزم ما هو دونه من المنكر، ولم ينه عن منكر يستلزم تفويت معروف أعظم منه، بل يكون النهي حينئذ مــن باب الصد عن سبيل الله والسعي في زوال طاعته وطاعة رسوله وزوال فعل الحسنات، وإن كان المنكر أغلب نهى عنه وإن استلزم فوات ما هو دونه من المعروف، ويكون الأمر بذلك المعروف المستلزم للمنكر الزائــد عليه أمرا بمنكــر وسعيا في معصية الله ورسولــه، وإن تكافأ المعروف والمنكر المتلازمان لم يؤمر بهما ولم ينه عنهما.

فتــارة يصلح الأمــر، وتارة يصلح النهي، وتــارة لا يصلح لا أمر ولا نهــى حيــث كان المعروف والمنكــر متلازمين، وذلك في الأمــور المعينة الواقعة» [129].

---

(129) مجموع الفتاوى، 28/ 60.

وكل مـــا وُجـــد في فتاويه وفي فقه الفـــروع عنده، كان محكوما بهذه القواعد الكلية وصادرا عنها. فعندما نأتي نحن لنستثمر فتاواه وفقه الفـــروع عنده بمعزل عـــن أصول المنهج وقواعـــده، نكون مخطئين في حقه أولا، ثم في حق الدين ثانيا، ثم في حق المجتمع ثالثا، لأننا لم نكن أوفياء للتطبيق الموضوعي للمنهج.

فابـــن تيمية في مقدمة من يدرك ارتبـــاط تنزيل أو تطبيق الأحكام الشرعية علـــى الوقائع العينية، بقواعد المقاصد، والمآلات، والمصالح، واختـــلاف حاجات الأفـــراد والجماعـــات والمجتمعات مـــن زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، وتغير الأحكام الشرعية الاجتهادية المبنية على الأعـــراف والمصالح المرسلة، بتغير الزمان والمكان والحال [130]، فكيـــف يمكـــن أن نقتلـــع بعض آرائـــه عامة وفتاويه خاصـــة، من رحم بيئتها الفكرية والاجتماعيـــة والسياسية التاريخية، ونستصحبها إلى بيئتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية المعاصرة، دون مراجعة نقدية تقويميـــة أولا، وبلا عملية تكييفية جـــادة ثانيا، تجعلها أكثر انسجاما مع حاجاتنا، واستجابة للتحديات التي نواجهها؟

فنقـــل الأفـــكار من بيئـــة واستنباتها في بيئة أخـــرى مغايرة، عملية ليســـت هينـــة، بل هي من التعقيد والدقة بمكان، قد تكون أشبه شيء بالعملية الجراحيـــة الدقيقة. يقول ابن القيم: «وعلى هذا أبدا تجيء الفتاوى في طول الأيام، فمهما تجدد في العرف فاعتبره، ومهما سقط فالْغِـــهِ، ولا تجمـــد على المنقول في الكتب طول عمـــرك، بل إذا جاءك رجلٌ من غير إقليمك يستفتيك فلا تجره على عرف بلدك، وسله عن عـــرف بلده فأجره عليه وأفته به دون عرف بلدك، والمذكور في كتبك. قالوا فهـــذا هو الحق الواضح والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين.

(130) ابن القيم، إعلام الموقعين، 41/3.

وهذا محض الفقه ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم، وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم، بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضر ما على أديان الناس وأبدانهم، والله المستعان» [131].

ونفس الفكرة أصلها القرافي من قبل، عندما نبه على أن «إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع، وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد؛ يتغير الحكم فيه عند تغير العادة المتجددة» ويضيف أمرا آخر في غاية الأهمية بل والروعة الفكرية والمنهجية، فيلاحظ أنه «لا يشترط تغير العادة، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر، عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه، أفتيناهم بعادة بلدهم، ولم نعتبر عادة البلد الذي كنا فيه. وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه، لم نفته إلا بعادة بلده دون عادة بلدنا» [132].

أين هذا الفقه المنهجي السنني العميق مما يقوم به بعض نقلة الاجتهادات من بطون الحقب التاريخية، ويحاولون زرعها في بيئات مغايرة، دون أدنى مراعاة لمثل هذه القواعد المنهجية التي أصَّلها العلماء الراسخون، وفي مقدمتهم ابن تيمية كما سنرى في هذه الملاحق التي انتقيناها من بعض كتبه.

وهذه الآن عينة من التنظير الأصولي المنهجي السنني عنده [133]، تبين لنا النظرة الشمولية المتكاملة لمفاهيم السنة والبدعة والاقتداء..

(131) نفسه، 3/ 78.

(132) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ص 218 (تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، ط2، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، 1995).

(133) مجموع الفتاوى، 13/ 156.

وكيـف ترتقي الأمور عنـده إلى مستواها المنهجـي الأصولي السنني العام، الذي لا ينحبس في صور ونماذج التطبيقات الجزئية، التي غالبا مـا تُذكر على سبيـل التمثيل والاستشهاد لتأصيـل القواعد، وتعميق الوعي بسنن الله في الفهم والاقتداء والدعوة والبناء والمواجهة ●.

في تنوع العبادات بتنوع أحوال الناس وحاجاتهم

« .. ومن عظّم مطلق السهر والجوع وأمر بهما مطلقا فهو مخطئ، بـل المحمود السهر الشرعي والجـوع الشرعي؛ فالسهر الشرعي كما تقـدم من صلاة أو ذكـر، أو قراءة كتاب علم أن نظر فيه، أو درسه أو غـير ذلك من العبادات. والأفضـل يتنوع بتنوع الناس؛ فبعض العلماء يقـول كتابة الحديـث أفضل من صلاة النافلة، وبعضـ الشيوخ يقول ركعتـان أصليهمـا بالليـل حيث لا يـراني أحد أفضل مـن كتابة مائة حديـث، وآخر من الأئمة يقول بـل الأفضل فعل هذا وهذا، والأفضل يتنـوع بتنـوع أحوال النـاسـ. فمن الأعمال ما يكـون جنسه أفضل ثم يكون تارة مرجوحا أو منهيا عنه.

تفاوت فضل العبادات

كالصـلاة، فإنها أفضل من قراءة القرآن، وقراءة القرآن أفضل من الذكر، والذكر أفضل من الدعاء، ثم الصلاة في أوقات النهي، كما بعد الفجر ووقت الخطبة منهي عنها، والاشتغال حينئذ إما بقراءة أو ذكر أو دعاء أو استماع أفضل من ذلك.

● أنبه على أنني عمدت أحيانا إلى حذف بعض الفقرات الاستطرادية في النص، تجنبا للتطويل، وتكييفا للموضوع مع طبيعة الرسالة وأهدافها الفكرية والتربوية. كما أنبه أيضا على أن جل العناوين هي من وضعي، وقد ارتأيت وضعها لتسهيل قراءة واستيعاب المحتوى، واجتهدت حتى تكون هذه العناوين مطابقة تماما لمحتوى الفقرات ومعبرة بدقة عن مضمونها الفكري والتربوي.

وكذلك قراءة القرآن أفضل من الذكر، ثم الذكر في الركوع والسجود هو المشروع دون قراءة القرآن، وكذلك الدعاء في آخر الصلاة هو المشروع دون القراءة والذكر، وقد يكون الشخص يصلح دينه على العمل المفضول دون الأفضل، فيكون أفضل في حقه، كما أن الحج في حق النساء أفضل من الجهاد.

ومن الناس من تكون القراءة أنفع له من الصلاة، ومنهم من يكون الذكر أنفع له من القراءة، ومنهم من يكون اجتهاده في الدعاء لكمال ضرورته أفضل له من ذكر هو فيه غافل، والشخص الواحد يكون تارة هذا أفضل له وتارة هذا أفضل له، ومعرفة حال كل شخص وبيان الأفضل له لا يمكن ذكره في كتاب، بل لا بد من هداية يهدي اللّٰه بها عبده إلى ما هو أصلح وما صدق اللّٰه عبد إلا صنع له. وفي الصحيح أن النبي كان إذا قام من الليل يقول: (اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم) [134].

في تنوع الاستمتاع بالمآكل والملابس

تنوع استمتاعه عليه الصلاة والسلام بالطيبات

وأما الأكل واللباس فخير الهدي هدي محمد، وكان خلقه في الأكل أنه يأكل ما تيسر إذا اشتهاه، ولا يرد موجودا، ولا يتكلف مفقودا فكان إن حضر خبز ولحم أكله، وإن حضر فاكهة وخبز ولحم أكله، وإن حضر تمر وحده أو خبز وحده أكله، وإن حضر حلو أو عسل طعمه أيضا. وكان أحب الشراب إليه الحلو البارد، وكان يأكل القثاء بالرطب، فلم يكن إذا حضر لونان من الطعام يقول لا آكل لونين ولا يمتنع من طعام لما فيه من اللذة والحلاوة.

(134) مسلم برقم 770.

وكان أحيانا يمضي الشهران والثلاثة لا يوقد في بيته نار، ولا يأكلون إلا التمر والماء، وأحيانا يربط على بطنه الحجر من الجوع، وكان لا يعيب طعاما فإن اشتهاه أكله وإلا تركه، وأكل على مائدته لحم ضب فامتنع من أكله وقال: (إنه ليس بحرام، ولكن لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه) (135).

تنوع لبسه عليه الصلاة والسلام

وكذلك اللباس كان يلبس القميص والعمامة، ويلبس الإزار والرداء، ويلبس الجبة والفروج، وكان يلبس من القطن والصوف وغير ذلك. لبس في السفر جبة صوف وكان يلبس مما يجلب من اليمن وغيرها، وغالب ذلك مصنوع من القطن. وكانوا يلبسون من قباطى مصر وهي منسوجة من الكتان.

فسنته في ذلك تقتضي أن يلبس الرجل ويطعم مما يسره الله ببلده من الطعام واللباس وهذا يتنوع بتنوع الأمصار.

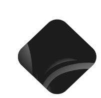
وسطية المنهج النبوي في التمتع بالطيبات

النموذج التطبيقي الأول

وقد كان اجتمع طائفة من أصحابه على الامتناع من أكل اللحم ونحوه، وعلى الامتناع من تزوج النساء فأنزل الله تعالى:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ ﴾ (المائدة: 87، 88).

(135) البخاري برقم 5400.



النموذج التطبيقي الثاني

وفي الصحيحين عنه أنه بلغه أن رجالا قال أحدهم: أما أنا فأصوم لا أفطر، وقال الثاني: أما أنا فأقوم لا أنام، وقال الثالث: أما أنا فلا أتزوج النساء، وقال الرابع: أما أنا فلا آكل اللحم! فقال: (لكني أصوم وأفطر وأقوم وأنام، وأتزوج النساء، وآكل اللحم فمن رغب عن سنتي فليس مني) (136). وقد قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقۡنَـٰكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ ١٧٢﴾ (البقرة: 172). فأمر بكل الطيبات والشكر لله، فمن حرم الطيبات كان معتديا، ومن لم يشكر كان مفرطا مضيعا لحق الله. وفي صحيح مسلم عن النبي أنه قال: (إن الله ليرضى عن العبد أن يأكل الأكلة فيحمده عليها، ويشرب الشربة فيحمده عليها) (137). وفي الترمذي وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر) (138).

خطر الانحراف عن المنهج النبوي

في الاستمتاع بالطيبات

فهذه الطريق التي كان عليها رسول الله هي أعدل الطرق وأقومها، والانحراف عنها إلى وجهين:

---

(136) البخاري برقم 5063.
(137) مسلم برقم 2734.
(138) الترمذي برقم 2486.

خطر الاتجاه نحو هدر الطيبات

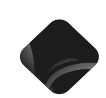
قوم يسرفون في تناول الشهوات مع إعراضهم عن القيام بالواجبات، وقد قال تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾﴾ (الأعراف:31). وقال تعالى: ﴿ فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلشَّهَوَٰتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ﴿٥٩﴾﴾ (مريم: 59).

خطر الاتجاه نحو الزهد في الطيبات

وقوم يحرمون الطيبات ويبتدعون رهبانية لم يشرعها الله تعالى، ولا رهبانية في الإسلام، وقد قال تعالى: ﴿لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾﴾ (المائدة: 87). وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا ۖ إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٥١﴾﴾ (المؤمنون: 51). وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، فقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا ۖ﴾ (المؤمنون: 51). وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ (البقرة: 172) ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يا رب يا رب، ومطعمه حرام ومشربه حرام، وملبسه حرام وغذي بالحرام فأنى يستجاب له) [139]. وكل حلال طيب، وكل طيب حلال، فإن الله أحل لنا الطيبات وحرم علينا الخبائث، لكن جهة طيبه، كونه نافعا لذيذا.

---

(139) الترمذي برقم 2989.



والله حــرم علينــا كل ما يضرنا وأباح لنا كل ما ينفعنا بخلاف أهل الكتــاب فإنــه بظلم منهم حرم عليهم طيبــات أحلت لهم فحرم عليهم طيبــات عقوبــة لهــم، ومحمد صلــى الله عليه وسلم لم يحــرم علينا شيئا من الطيبات، والناس تتنوع أحوالهم في الطعام واللباس والجوع والشبــع، والشخصــ الواحد يتنــوع حاله ولكن خــير الأعمال ما كان لله أطــوع ولصاحبــه أنفع، وقــد يكون ذلك أيســر العملين وقد يكون أشدهمــا، فليس كل شديد فاضــلا ولا كل يسير مفضولا، بل الشرع إذا أمرنا بأمر شديد فإنما يأمر به لما فيه من المنفعة، لا لمجرد تعذيب النفس، كالجهاد الذي قال فيه تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ﴾ (البقرة: 216).

والحــج هــو الجهاد الصغير ولهذا قال النبي لعائشة رضي الله عنها في العمرة: (أجرك على قدر نصبك) [140] وقال تعالى في الجهاد: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ (التوبة: 120).

(140) البخاري برقم 1787.

رفض الإضرار بالنفس

وأما مجرد تعذيب النفس والبدن من غير منفعة راجحة فليس هذا مشروعـا لنـا بـل أمرنا اللّه بما ينفعنـا ونهانا عمـا يضرنا وقد قال صلـى اللّه عليه وسلم في الحديث الصحيح: (إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثـوا معسريـن) [141]. وقال لمعاذ وأبي موسى لما بعثهما إلى اليمن: (يسـرا ولا تعسّـرا، وبشّرا ولا تنفّرا) [142]. قال: (إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فاستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجـة، والقصـد القصد تبلغـوا) [143]. وروى عنه أنـه قال: (أحب الدين إلى اللّه الحنيفية السمحة) [144] .

العبرة بالجهد المزكي للنفس والمطور للفعالية الاجتماعية

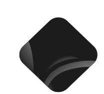
فالإنسـان إذا أصابه في الجهاد أو الحج أو غير ذلك حر أو برد أو جوع ونحو ذلك، فهو مما يحمد عليه قال اللّه تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَا تَنفِرُواْ فِي ٱلۡحَرِّۗ قُلۡ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرّٗاۚ لَّوۡ كَانُواْ يَفۡقَهُونَ ٨١﴾ (التوبـة: 81).

وكذلـك قـال صلى اللّه عليه وسلـم: (الكفارات إسبـاغ الوضوء على المـكاره، وكـثرة الخطا إلى المساجـد، وانتظار الصـلاة بعد الصلاة، فذلكم الرباط فذلكم الرباط) [145].

وأما مجرد بروز الإنسان للحر والبرد بلا منفعة شرعية، واحتفاؤه وكشف رأسه ونحو ذلك مما يظن بعض الناس أنه من مجاهدة النفس، فهـذا إذا لم يكن فيه منفعة للإنسان وطاعة للّه فلا خير فيه، بل قد

---

(141) الترمذي برقم 147.
(142) ابن ماجة برقم 3391.
(143) البخاري برقم 39.
(144) البخاري، كتاب الإيمان، (1/ 93).
(145) مسلم برقم 251.



ثبـت في الصحيح أن النبي صلـى الله عليه وسلم رأى رجلا قائما في الشمس فقـال: (ما هذا؟ قالـوا: هذا أبو إسرائيل، نـذر أن يقوم في الشمـس ولا يستظل ولا يتكلم ويصوم، فقال: مروه فيجلس وليستظل وليتكلم وليتم صومه) [146].

ولهذا نهى عن الصمت الدائم، بل المشروع ما قاله النبي قال: (من كان يؤمـن بالله واليـوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت) [147]. فالتكلم بالخير خير من السكوت عنه، والسكوت عن الشر خير من التكلم به.

فصل في تحري الاتباع المقاصدي للسنة

والأفضـل للإمـام أن يتحرى صـلاة رسول الله التـي كان يصليها بأصحابـه، بل هذا هو المشروع الذي يأمر به الأئمة، كما ثبت عنه في الصحيـح أنه قال لمالك بـن الحويرث وصاحبه: (إذا حضرت الصلاة فأذنا وأقيما ويؤمكما أحدكما، وصلوا كما رأيتموني أصلي) [148].

وقـد ثبـت في الصحيح أنـه كان يقـرأ في الفجر بما بـين الستين آيـة إلى مائـة آية، وهذا بالتقريب نحـو ثلث جزء إلى نصف جزء من تجزئة ثلاثين، فكان يقرأ بطوال المفصل؛ يقرأ بقاف، ويقرأ ألم تنزيل، وتبـارك، ويقرأ سورة المؤمنين، ويقرأ الصافات ونحو ذلك. وكان يقرأ في الظهـر بأقـل من ذلك بنحو ثلاثين آيـة، ويقرأ في العصر بأقل من ذلك، ويقرأ في المغرب بأقل من ذلك؛ مثل قصار المفصل، وفي العشاء الآخرة بنحو: والشمس وضحاها، والليل إذا يغشى، ونحوهما.

وكان أحيانـا يطيـل الصـلاة ويقـرأ بأكثر من ذلك، حتـى يقرأ في المغـرب بالأعراف، ويقرأ فيهـا بالطور ويقرأ فيهـا بالمرسلات. وأبو

(146) البخاري برقم 6704.
(147) البخاري برقم 6018.
(148) البخاري برقم 630.

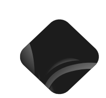
بكر الصديق قرأ مرة في الفجر بسورة البقرة، وعمر كان يقرأ في الفجر بسورة هود وسورة يوسف ونحوهما، وأحيانا يخفف إما لكونه في السفر أو لغير ذلك، كما قال صلى اللّه عليه وسلم: (إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد أن أطيلها فأسمع بكاء الصبي فأخفف لما أعلم من وجد أمه به) [149]، حتى روى أنه قرأ في الفجر سورة التكوير وسورة الزلزلة، فينبغي للإمام أن يتحرى الاقتداء برسول اللّه.

وإذا كان المأمومون لم يعتادوا لصلاته وربما نفروا عنها، درجهم إليها شيئا بعد شيء، فلا يبدؤهم بما ينفرهم عنها بل يتبع السنة بحسب الإمكان، وليس للإمام أن يطيل على القدر المشروع إلا أن يختاروا ذلك كما ثبت عنه في الصحيح أنه قال صلى اللّه عليه وسلم: (من أمَّ الناس فليخفف بهم، فإن منهم السقيم والكبير وذا الحاجة) [150] أخرجاه في الصحيحين وقال: (إذا أمَّ أحدكم الناس فليخفف، وإذا صلى لنفسه فليطول ما شاء) [151]. وكان يطيل الركوع والسجود والاعتدالين، كما ثبت عنه في الصحيح أنه كان إذا رفع رأسه من الركوع يقوم حتى يقول القائل قد نسي، وإذا رفع رأسه من السجود يقعد حتى يقول القائل قد نسي.

وفي السنن أن أنس بن مالك شبه صلاة عمر بن عبدالعزيز بصلاته، وكان عمر يسبح في الركوع نحو عشر تسبيحات وفي السجود نحو عشر تسبيحات، فينبغي للإمام أن يفعل في الغالب مثل ما كان صلى اللّه عليه وسلم يفعله في الغالب، وإذا اقتضت المصلحة أن يطيل أكثر فعل ذلك.

---

(149) ابن ماجة برقم 989.
(150) الترمذي برقم 236.
(151) الترمذي برقم 236.



فصل في منهج الاتباع والتأسي

الإقرار بمبدأ الطاعة ابتداء

وأما سؤال السائل عن المواظبة على ما واظب عليه النبي في عبادته وعادته، هل هي سنة أم تختلف باختلاف أحوال الراتبين؟ فيقال الذي نحن مأمورون به هو طاعة اللّه ورسوله، فعلينا أن نطيع رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم فيما أمرنا به، فإن اللّه قد ذكر طاعته في أكثر من ثلاثين موضعا من كتابه فقال تعالى: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ ﴾ (النساء: 80) وقال: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ ﴾ (النساء: 64).

وقد أوجب السعادة لمن أطاعه بقوله

﴿ فَأُوْلَـٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّـٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَـٰٓئِكَ رَفِيقٗا ٦٩ ﴾ (النساء: 69) وعلق السعادة والشقاوة بطاعته ومعصيته في قوله: ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدۡخِلۡهُ جَنَّـٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ١٣ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ ١٤ ﴾ (النساء: 13، 14).

وكان صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته

(مـن يطـع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهمـا فإنه لا يضر إلا نفسه ولن يضر الله شيئا) (152). وجميع الرسل دعوا إلى عبادة الله وتقواه وخشيته وإلى طاعتهم كما قال نوح عليه السلام: ﴿ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ﴾ (نوح: 3) وقال تعالى: ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخۡشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقۡهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ ﴾ (النور: 52). وقال كل من نوح والنبيين: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴾ (الشعراء: 108).

الاقتداء بالأمر أولى من الاقتداء بالفعل

وطاعـة الرسول فيما أمرنا به هـو الأصل الذي على كل مسلم أن يعتمده، وهو سبب السعادة، كما أن ترك ذلك سبب الشقاوة. وطاعته في أمره أولى بنا من موافقته في فعل لم يأمرنا بموافقته فيه، باتفاق المسلمـين، ولم يتنـازع العلمـاء أن أمره أوكد من فعلـه. فإن فعله قد يكـون مختصا به وقد يكون مستحبـا. وأما أمره لنا فهو من دين الله الـذي أمرنا به، ومن أفعاله ما قد علم أنه أمرنا أن نفعل مثله كقوله: (صلـوا كما رأيتمـوني أصلي) (153). وقوله لما صلـى بهم على المنبر: (إنمـا فعلت هـذا لتأتموا بي ولتعلموا صلاتـي) (154). وقوله لما حج: (خذوا عني مناسككم) (155).

فيما فعله على وجه العادة والخصوصية

وأيضـا فقد ثبت بالكتاب والسنـة أن ما فعله على وجه العادة فهو مباح لنا إلا أن يقوم دليل على اختصاصه به، كما قال سبحانه وتعالى:

(154) البخاري برقم 917.
(155) مسلم برقم 1297.
(152) أبو داود برقم 1097.
(153) البخاري برقم 630.



﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ ﴾ (الأحـزاب: 37). فأبـاح له أن يتـزوج امرأة دعيـه ليرفع الحرج عن المؤمنين في أزواج أدعيائهم، فعلم أن ما فعله كان لنا مباحا أن نفعله.

ولما خصه ببعض الأحكام قال: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِىِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِىُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۗ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِىٓ أَزْوَٰجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٠﴾ ﴾ (الأحزاب: 50). فلما أحل له أن ينكح الموهوبة بيَّن أن ذلك خالص له من دون المؤمنين فليس لأحد أن ينكح امرأة بلا مهر غيره.

وفي صحيح مسلم: (أن رجلا سأل رسول اللّه أيقبِّل الصائم؟ فقال له: سل هذه، لأم سلمة، فأخبرتهم أن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم يفعل ذلك، فقال يا رسول اللّه، قد غفر اللّه لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال له: أما واللّه إنني لأتقاكم للّه وأخشاكم له) [156].

فلما أجابه صلى اللّه عليه وسلم بفعله، دل ذلك على أنه يباح للأمة مـا أبيـح له. ولهذا كان جمهور علماء الأمة على أن اللّه إذا أمره بأمر أو نهـاه عـن شيء كانـت أمته أسوة له في ذلك، مـا لم يقم دليل على اختصاصه بذلك.

---

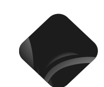
(156) مسلم برقم 1108.

ما هو موضع تأسٍ منها وما هو دون ذلك

فمن خصائصه ما كان من خصائص نبوته ورسالته، فهذا ليس لأحد أن يقتدي به فيه، فإنه لا نبي بعده. وهذا مثل كونه يطاع في كل ما يأمر به وينهى عنه، وإن لم يعلم جهة أمره، حتى يقتل كل من أمر بقتله، وليس هذا لأحد بعده، فولاة الأمور من العلماء والأمراء يطاعون إذا لم يأمروا بخلاف أمره، ولهذا جعل الله طاعتهم في ضمن طاعته. قال الله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ ﴾ (النساء: 59). فقال: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ ﴾ (النساء: 59). لأن أولي الأمر يطاعون طاعة تابعة لطاعته فلا يطاعون استقلالا، ولا طاعة مطلقة. وأما الرسول فيطاع طاعة مطلقة مستقلة فإنه: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ ﴾ (النساء: 80). فقال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ ﴾ (النساء: 59). فإذا أمرنا الرسول كان علينا أن نطيعه وإن لم نعلم جهة أمره، وطاعته طاعة لله، لا تكون طاعته بمعصية الله قط بخلاف غيره.

نماذج تطبيقية من خصائصه

وقد ذكر الناس من خصائصه فيما يجب عليه ويحرم عليه ويكرم به، ما ليس هذا موضع تفصيله، وبعض ذلك متفق عليه وبعضه متنازع فيه. وقد كان صلى الله عليه وسلم إمام الأمة وهو الذي يقضي بينهم، وهو الذي يقسم، وهو الذي يغزو بهم، وهو الذي يقيم الحدود وهو الذي يستوفي الحقوق، وهو الذي يصلي بهم. فالاقتداء به في كل مرتبة بحسب تلك المرتبة. فإمام الصلاة والحج يقتدى به



في ذلــك، وأمير الغزو يقتــدى به في ذلك، والذي يقيم الحدود يقتدى به في ذلك، والذي يقضي أو يفتي يقتدى به في ذلك.

وقــد تنازع الناســ في أمور فعلها هل هي مــن خصائصه أم للأمة فعلهــا؟ كدخوله في الصـــلاة إماما بعد أن صلى بالناس غيره، وكتركه الصـــلاة على الغال والقاتل. وأيضــا فإذا فعل فعلا لسبب وقد علمنا ذلك السبب أمكننا أن نقتدي به فيه، فأما إذا لم نعلم السبب، أو كان السبب أمرا اتفاقيا، فهذا مما يتنازع فيه الناس؛ مثل نزوله في مكان في سفــره. فمن العلماء من يستحـــب أن ينزل حيث نزل، كما كان ابن عمر يفعل. وهؤلاء يقولون نفس موافقته في الفعل هو حسن وإن كان فعله هو اتفاقا، ونحن فعلناه لقصد التشبه به. ومن العلماء من يقول إنما تستحب المتابعة إذا فعلناها على الوجه الذي فعله، فأما إذا فعله اتفاقا لم يشرع لنا أن نقصد ما لم يقصده؛ ولهذا كان أكثر المهاجرين والأنصار لا يفعلون كما كان ابن عمر يفعل. وأيضا فالاقتداء به يكون تارة في نوع الفعل، وتارة في جنسه، فإنه قد يفعل الفعل لمعنى يعم ذلك النوع وغيره، لا لمعنى يخصه، فيكون المشروع هو الأمر العام.

نموذج تطبيقي أول عن التأسي المقاصدي

مقــال ذلك احتجامه صلى الله عليــه وسلم، فإن ذلك كان لحاجته إلى إخـــراج الدم الفاسد، ثم التأسي هل هو مخصوص بالحجامة، أو المقصود إخراج الدم على الوجه النافع؟ ومعلوم أن التأسي هو المشروع، فــإذا كان البلــد حارا يخرج فيه الــدم إلى الجلد، كانت الحجامة هي المصلحة، وإن كان البلد باردا يغور فيه الدم إلى العروق، كان إخراجه بالفصد هو المصلحة.

نموذج تطبيقي ثان عن التأسي المقاصدي

وكذلــك ادهانه هــل المقصود خصوص الدهــن أو المقصود ترجيل الشعر؟ فــإن كان البلد رطبا وأهله يغتسلون بالماء الحار الذي يغنيهم عن الدهن والدهن يؤذي شعورهم وجلودهم، يكون المشروع في حقهم ترجيل الشعر بما هو أصلح لهم، ومعلوم أن الثاني هو الأشبه.

نموذج تطبيقي ثالث عن التأسي المقاصدي

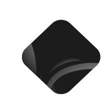
وكذلــك لما كان يــأكل الرطب والتمر وخبــز الشعير ونحو ذلك من قوت بلده، فهل التأسي به أن يقصد خصوص الرطب والتمر والشعير، حتــى يفعــل ذلك مــن يكون في بــلاد لا ينبت فيها التمــر ولا يقتاتون الشعــير، بل يقتاتون الــبر أو الأرز أو غير ذلك؟ ومعلوم أن الثاني هو المشــروع. والدليل على ذلك أن الصحابة لمــا فتحوا الأمصار كان كل منهــم يــأكل من قوت بلده، ويلبس من لباس بلــده، من غير أن يقصد أقــوات المدينــة ولباسها، ولــو كان هذا الثاني هــو الأفضل في حقهم لكانوا أولى باختيار الأفضل.

نموذج تطبيقي رابع عن التأسي المقاصدي

وعلــى هذا يبنــى نزاع العلمــاء في صدقة الفطــر إذا لم يكن أهل البلد يقتاتون التمر والشعير، فهل يخرجون من قوتهم كالبر والأرز أو يخرجون من التمر والشعير لأن النبي فرض ذلك؟ فإن في الصحيحين عن ابن عمر أنه قال: (فرض رسول الله صدقة الفطر صاعا من تمر أو صاعــا مــن شعير على كل صغير أو كبير ذكر أو أنثى، حر أو عبد، مــن المسلمين) [157]. وهــذه المسألة فيها قولان للعلماء، وهما روايتان عــن أحمــد، وأكــثر العلماء على أنــه يخرج من قوت بلــده، وهذا هو

---

(157) البخاري برقم 1503.



الصحيح، كما ذكر الله ذلك في الكفارة بقوله: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ (المائدة: 89).

نموذج تطبيقي خامس عن التأسي المقاصدي

ومن هذا الباب أن الغالب عليه وعلى أصحابه أنهم كانوا يأتزرون ويرتدون، فهل الأفضل لكل أحد أن يرتدي ويأتزر ولو مع القميص أو الأفضل أن يلبس مع القميص السراويل من غير حاجة إلى الإزار والرداء؟ هذا أيضا مما تنازع فيه العلماء، والثاني أظهر وهذا باب واسع.

وهذا النوع ليس مخصوصا بفعله وفعل أصحابه، بل وبكثير مما أمرهم به ونهاهم عنه، وهذا سمته طائفة من الناس: «تنقيح المناط» وهو أن يكون الحكم قد ثبت في عين معينة وليس مخصوصا بها، بل الحكم ثابت فيها وفي غيرها فيحتاج أن يعرف «مناط الحكم».

نموذج تطبيقي سادس عن التأسي المقاصدي

مثال ذلك أنه قد ثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن فأرة وقعت في سمن فقال: (ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم) [158]. فإنه متفق على أن الحكم ليس مختصا بتلك الفأرة وذلك السمن، بل الحكم ثابت فيما هو أعم منهما، فبقي المناط الذي علق به الحكم ما هو؟ فطائفة من أهل العلم يزعمون أن الحكم مختص بفأرة وقعت في سمن فينجسون ما كان كذلك مطلقا، ولا ينجسون السمن إذا وقع فيه الكلب والبول والعذرة، ولا ينجسون الزيت ونحوه إذا وقعت فيه الفأرة، وهذا القول خطأ قطعا.

(158) البخاري برقم 5538.

وليس هذا مبنيا على كون القياس حجة، فإن القياس الذي يكون النزاع فيه هو تخريج المناط، وهو أن يجوز اختصاص مورد النص بالحكم، فإذا جاز اختصاصه، وجاز أن يكون الحكم مشتركا بين مورد النص وغيره، احتاج معتبر القياس إلى أن يعلم أن المشترك بين الأصل والفرع هو مناط الحكم، كما في قوله: (لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تبيعوا الفضة بالفضة إلا مثلا بمثل، ولا تبيعوا الشعير بالشعير إلا مثلا بمثل، ولا تبيعوا الملح بالملح إلا مثلا بمثل) [159] فلما نهى عن التفاضل في مثل هذه الأصناف، أمكن أن يكون النهي لمعنى مشترك ولمعنى مختص.

نموذج تطبيقي سابع عن التأسي المقاصدي

ولما سئل عن فأرة وقعت في سمن، فأجاب عن تلك القضية المعينة، ولا خفاء أن الحكم ليس مختصا بها، وكذلك سائر قضايا الأعيان؛ كالأعرابي الذي قال له إني وقعت على أهلي في رمضان، فأمره أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكينا، فإن الحكم ليس مخصوصا بذلك الأعرابي باتفاق المسلمين. لكن هل أمره بذك لكونه أفطر أو جامع في رمضان أو أفطر فيه بالجماع أو أفطر بالجنس الأعلى، هذا مما تنازع فيه العلماء.

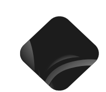
نموذج تطبيقي ثامن عن التأسي المقاصدي

وكذلك لما سأله سائل عمن أحرم بالعمرة وعليه جبة وهو متضمخ بالخلوق فقال: (انزع عنك الجبة واغسل عنك أثر الخلوق، واصنع في عمرتك ما كنت صانعا في حجتك) [160]. فهل أمره بغسل الخلوق لكونه طيبا حتى يأمر المحرم بغسل كل طيب كان عليه، أو لكونه خلوقا لرجل؟ وقد نهى أن يتزعفر الرجل فينهى عن الخلوق للرجل سواء كان محرما أو غير محرم.

---

(159) مسلم برقم 1240.

(160) البخاري برقم 1536.



وكذلك لما عتقت بريرة فخيرها فاختارت نفسها، عند من يقول إن زوجها كان عبدا، فإن المسلمين اتفقوا على أن الحكم لا يختص بها. لكن هل التخيير لكونها عتقت تحت عبد فكلمت تحت ناقص ولا تخير إذا عتقت تحت الحر أو الحكم لكونها ملكت نفسها فتخير سواء كان الزوج حرا أو عبدا؟ هذا مما تنازعوا فيه. وهذا الباب واسع وهو متناول لكل حكم تعلق بعين معينة مع العلم بأنه لا يختص بها فيحتاج أن يعرف المناط الذي يتعلق به الحكم، وهذا النوع يسميه بعض الناس قياسا وبعضهم لا يسميه قياسا، ولهذا كان أبو حنيفة وأصحابه يستعملونه في المواضع التي لا يستعملون فيها القياس.

في معرفة المناطات الشرعية وفقه الاجتهاد

والصواب أن هذا ليس من القياس الذي يمكن فيه النزاع، كما أن تحقيق المناط ليس مما يقبل النزاع باتفاق العلماء.

وهذه الأنواع الثلاثة: «تحقيق المناط» و«تنقيح المناط» و«تخريج المناط» هي جماع الاجتهاد.

فالأول: أن يعمل بالنص والإجماع، فإن الحكم معلق بوصف يحتاج في الحكم على المعين إلى أن يعلم ثبوت ذلك الوصف فيه كما يعلم أن الله أمرنا بإشهاد ذوي عدل منا وممن نرضى من الشهداء، ولكن لا يمكن تعيين كل شاهد فيحتاج أن يعلم في الشهود المعينين هل هم من ذوي العدل المرضيين أم لا؟ وكما أمر الله بعشرة الزوجين بالمعروف وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (للنساء رزقهن وكسوتهن بالمعروف) [161] ولم يمكن تعيين كل زوج فيحتاج أن ينظر في الأعيان، ثم من الفقهاء

(161) أبو داود برقم 2144.



مــن يقول إن نفقة الزوجة مقدرة بالشرع والصواب ما عليه الجمهور أن ذلــك مــردود إلى العرف كما قال لهند: (خــذي ما يكفيك وولدك بالمعروف) [162] وكما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ (الإســراء: 34) ويبقــى النظــر في تسليمــه إلى هــذا التاجر بجزء من الربح هل هو من التي هي أحسن أم لا وكذلك قوله: (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) (التوبة: 60) يبقى هذا الشخص المعــين هل هو من الفقــراء المساكين المذكورين في القــرآن أم لا وكما حــرم الله الخمر والربا عموما يبقى الكلام في الشراب المعين هل هو خمــر أم لا، وهــذا النــوع مما اتفق عليه المسلمون بــل العقلاء بأنه لا يمكــن أن ينصــ الشارع على حكم كل شخص إنمــا يتكلم بكلام عام، وكان نبينا قد أوتي جوامع الكلم.

وأما النوع الثاني: الذي يسمونه «تنقيح المناط» بأن ينص على حكم أعيان معينة، لكن قد علمنا أن الحكم لا يختص بها فالصواب في مثل هذا أنه ليس من باب القياس لاتفاقهم على النص بل المعين هنا نص علــى نوعه ولكنه يحتاج إلى أن يعرف نوعه، ومسألة الفأر في السمن من هذا الباب، فإن الحكم ليس مخصوصا بتلك الفأرة وذلك السمن ولا بفــأرة المدينة وسمنهــا، ولكن السائل سأل النبــي صلى الله عليه وسلــم عن فــأرة وقعت في سمن، فأجابه، لا أن الجواب يختص به ولا بسؤالــه كما أجــاب غيره، ولفظ الفأرة والسمن ليست من كلام النبي حتــى يكون هو الذي علق الحكم بها بل مــن كلام السائل الذي أخبر بمــا وقع لــه كما قال له الأعرابي: إنه وقع علــى امرأته ولو وقع على سريته لكان الأمر كذلك، وكما قال له الآخر رأيت بياض خلخالها في القمر، فوثبت عليها، ولو وطئها بدون ذلك كان الحكم كذلك.

---

(162) النسائي برقم 5420.

فالصواب في هذا ما عليه الأئمة المشهورون أن الحكم في ذلك معلق بالخبيث الذي حرمه الله، إذا وقع في السمن ونحوه من المائعات؛ لأن الله أباح لنا الطيبات وحرم علينا الخبائث، فإذا علقنا الحكم بهذا المعنى كنا قد اتبعنا كتاب الله، فإذا وقع الخبيث في الطيب ألقي الخبيث وما حوله وأكل الطيب كما أمر النبي صلى الله عليه وسلم.

وليس هذا الجواب موضع بسط مثل هذه المسائل، ولكن نبهنا على هذا لأن الاقتداء بالنبي في أفعاله يتعلق بهذا وحينئذ هذا مما يتعلق باجتهاد الناس واستدلالهم وما يؤتيهم الله من الفقه والحكمة والعلم، وأحق الناس بالحق من علق الأحكام بالمعاني التي علقها بها الشارع.

وهذا موضع تفاوت فيه الناس وتنازعوا: هل يستفاد ذلك من خطاب الشارع أو من المعاني القياسية؟ فقوم زعموا أن أكثر أحكام أفعال العباد لا يتناولها خطاب الشارع بل تحتاج إلى القياس، وقوم زعموا أن جميع أحكامها ثابتة بالنص وأسرفوا في تعلقهم بالظاهر، حتى أنكروا فحوى الخطاب وتنبيهه، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ﴾ (الإسراء: 23) وقالوا: إن هذا لا يدل إلا على النهي عن التأفيف، لا يفهم منه النهي عن الضرب والشتم، وأنكروا «تنقيح المناط» وادعوا في الألفاظ من الظهور ما لا تدل عليه، وقوم يقدمون القياس تارة لكون دلالة النص غير تامة أو لكونه خبر الواحد، وأقوام يعارضون بين النص والقياس ويقدمون النص ويتناقضون، ونحن قد بينا في غير هذا الموضع أن الأدلة الصحيحة لا تتناقض، فلا تتناقض الأدلة الصحيحة العقلية والشرعية ولا تتناقض دلالة القياس إذا كانت صحيحة، ودلالة الخطاب إذا كانت صحيحة.

فإن القياس الصحيح حقيقة التسوية بين المتماثلين، وهذا هو العدل الذي أنزل الله به الكتب، وأرسل به الرسل، والرسول لا يأمر

بخــلاف العدل، ولا يحكم في شيئــين متماثلين بحكمين مختلفين، ولا يحرم الشيء ويحل نظيره.

وقد تأملنا عامة المواضع التي قيل إن القياس فيها عارض النص وإن حكم النص فيها على خلاف القياس، فوجدنا ما خصه الشارع بحكم عـن نظائره، فإنمــا خصه به لاختصاصه بوصــف أوجب اختصاصه بالحكم، كما خص العرايا بجواز بيعها بمثلها خرصا، لتعذر الكيل مع الحاجة إلى البيع، والحاجة توجب الانتقال إلى البدل عند تعذر الأصل.

فالخرص عند الحاجة قام مقام الكيل كما يقوم التراب مقام الماء، والميتــة مقــام المذكى عنــد الحاجة، وكذلك قول من قــال: القرض أو الإجــارة أو القراضــ أو المساقــاة أو المزارعة ونحــو ذلك على خلاف القياس، إن أراد به أن هذه الأفعال اختصت بصفات أوجبت أن يكون حكمهــا مخالفا لحكم ما ليس مثلها، فقــد صدق. وهذا هو مقتضى القياســ، وإن أراد أن الفعلين المتماثلين حكم فيهما بحكمين مختلفين فهذا خطأ ينزه عنه من هو دون الأنبياء صلوات الله عليهم.

ولكــن هــذه الأقيسة المعارضة هــي الفاسدة كقياســ الذين قالوا: ﴿ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ ﴾ (البقرة: 275) وقياس الذين قالوا: أتأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله؟» يعنون الميتة، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾ (الأنعام: 121).

ولعــل من رزقــه الله فهما، وآتاه من لدنه علما، يجد عامة الأحكام التــي تعلم بقياس شرعي صحيح يدل عليهــا الخطاب الشرعي، كما أن غايــة ما يــدل عليه الخطاب الشرعي هــو موافق للعدل الذي هو مطلوب القياس الصحيح.

وإذا كان الأمـر كذلـك: فالـكلام في أعيان أحـوال الرجل السالك يحتاج إلى نظر خاص واستهداء من الله والله قد أمر العبد أن يقول في كل صلاة: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ (الفاتحة: 6، 7). فعلـى العبد أن يجتهد في تحقيق هـذا الدعاء ليصير من الذين أنعم الله عليهـم من النبيـين والصديقـين والشهـداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.

فصل في العبادات التي جاءت على وجوه متنوعة

قد تقدم القول في مواضع أن العبادات التي فعلها النبي صلى الله عليـه وسلم على أنـواع يشرع فعلها على جميع تلـك الأنواع، لا يكره منها شيء، وذلك مثل أنواع التشهدات، وأنواع الاستفتاح، ومثل الوتر أول الليل وآخره، ومثل الجهر بالقراءة في قيام الليل والمخافتة، وأنواع القـراءات التي أنزل القرآن عليهـا، والتكبير في العيد، ومثل الترجيع في الأذان وتركه، ومثل إفراد الإقامة وتثنيتها.

وقـد بسطنا في جواب مسائل الزرعيـة وغيرها أن ما اختلف فيه العلماء وأراد الإنسان أن يحتاط فيه فهو نوعان:

أحدهمـا: ما اتفقوا فيه علـى جواز الأمرين ولكـن تنازعوا أيهما أفضل.

والثـاني: ما تنازعوا فيـه في جواز أحدهما وكثير مما تنازعوا فيه قـد جاءت السنة فيـه بالأمرين، مثل الحج. قيل: لا يجوز فسخ الحج إلى العمرة؛ بل قيل: ولا تجوز المتعة، وقيل بل ذلك واجب، والصحيح أن كليهمـا جائز، فـإن النبي صلى الله عليه وسلـم أمر الصحابة في حجـة الـوداع بالفسخ، وقد كان خيرهم بين الثلاثة، وقد حج الخلفاء

بعــده ولم يفسخــوا. كما بسط في موضعــه، وكذلك الصوم في السفر قيــل: لا يجوز، بل يجب الفطر والصحيــح الذي عليه الجمهور جواز الأمرين.

ثــم قال كثــير منهم إن الصوم أفضل، والصحيــح أن الفطر أفضل إلا لمصلحة راجحة، وما قال أحد إنه لا يجوز الفطر، كما يظنه بعض الجهال، وهذا مبسوط في مواضع.

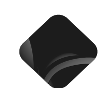
والمقصــود هنا: أن ما جاءت بــه السنة على وجوه كالأذان والإقامة وصلاة الخوف، والاستفتاح، فالكلام فيه من مقامين:

أحدهما: في جواز تلك الوجوه كلها بلا كراهة، وهذا هو الصواب، وهــو مذهــب أحمد وغيره في هذا كله. ومن العلمــاء من قد يكره، أو يحــرم بعض تلــك الوجوه؛ لظنه أن السنة لم تأت بــه، أو أنه منسوخ. كمــا كرهت طائفــة الترجيع في الأذان وقالوا: إنما قاله لأبي محذورة تلقينــا للإسلام لا تعليما للأذان، والصواب أنه جعله من الأذان وهذا هــو الذي فهمه أبــو محذورة، وقد عمل بذلك هــو وولده، والمسلمون يقرونهم على ذلك بمكة وغيرها.

وكرهــت طائفــة الأذان بلا ترجيع، وهو غلط أيضا، فإن أذان بلال الثابت ليس فيه ترجيع، وكرهت طائفة ترجيعها، وكرهت طائفة صلاة الخوف إلا على حديث ابن عمر، وكره آخرون ما أمر به هؤلاء.

والصــواب في هذا كلــه أن كل ما جاءت به السنة فلا كراهة لشيء منه؛ بل هو جائز وهذا مبسوط في مواضع.

والمقصــود هنا هو: المقــام الثاني، وهو أن ما فعلــه النبي من أنواع متنوعة، وإن قيل: إن بعض تلك الأنواع أفضل، فالاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم في أن يفعل هذا تارة وهذا تارة، أفضل من لزوم أحد



الأمرين، وهجر الآخر، وهذا مثل الاستفتاح: ففي الصحيحين عن أبي هريرة قال: قلت: يا رسول الله، أرأيت سكوتك بين التكبير والقراءة ماذا تقول؟ قال: (أقول: اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللهم نقني من خطاياي كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، اللهم اغسلني من خطاياي بالثلج والماء والبرد) [163] ولم يخرج البخاري في الاستفتاح شيئا إلا هذا وهو أقوى الحجج على الاستفتاح في المكتوبة، فإنه صريح في ذلك بقوله: أرأيت سكوتك بين التكبير والقراءة؟ وهذا سؤال عن السكوت، لا عن القول سرا، ويشهد له حديث سمرة، وحديث أبي بن كعب، أنه كان له سكتتان.

وأيضا فللناس في الصلاة أقوال:

أحدها: أنه لا سكوت فيها كقول مالك، ولا يستحب عنده استفتاح، ولا استعاذة، ولا سكوت لقراءة الإمام.

والثاني: أنه ليس فيها إلا سكوت واحد للاستفتاح، كقول أبي حنيفة، لأن هذا الحديث يدل على هذه السكتة.

والثالث: أن فيها سكتتين، كما في حديث السنن. لكن روى فيه أنه يسكت إذا فرغ من القراءة، وهو الصحيح. وروى إذا فرغ من الفاتحة، فقال طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد: يستحب ثلاث سكتات.

وسكتة الفاتحة جعلها أصحاب الشافعي وطائفة من أصحاب أحمد ليقرأ المأموم الفاتحة. والصحيح أنه لا يستحب إلا سكتتان، فليس في الحديث إلا ذلك، وإحدى الروايتين غلط، وإلا كانت ثلاثا، وهذا هو المنصوص عن أحمد، وأنه لا يستحب إلا سكتتان، والثانية عند الفراغ من القراءة للاستراحة، والفصل بينهما وبين الركوع.

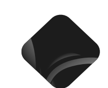
---

(163) البخاري برقم 711.

وأمـا السكوت عقيب الفاتحة فـلا يستحبه أحمد، كما لا يستحبه مالـك وأبو حنيفـة، والجمهور لا يستحبـون أن يسكـت الإمام ليقرأ المأمـوم؛ وذلـك أن قـراءة المأمـوم عندهـم إذا جهـر الإمـام ليست بواجبـة، ولا مستحبة بل هـي منهي عنها. وهل تبطل الصلاة إذا قرأ مـع الإمـام؟ فيه وجهان في مذهـب أحمد، فهـو إذا كان يسمع قراءة الإمـام فاستماعه أفضل مـن قراءته، كاستماعه لما زاد على الفاتحة، فيحصل له مقصود القراءة، والاستماع بدل على قراءته، فجمعه بين الاستمـاع والقراءة جمع يـدل بين البدل والمبـدل، ولهذا لم يستحب أحمـد وجمهور أصحابه قراءته في سكتات الإمام إلا إن سكت سكوتا بليغا يتسع للاستفتاح والقراءة.

وأمـا إن ضاق عنهما فقوله وقول أكثر أصحابه إن الاستفتاح أولى مـن القـراءة، بل هـو في إحدى الروايتـين يأمر بالاستفتـاح مع جهر الإمـام، فـإذا كان الإمـام ممن يسكـت عقيب الفاتحـة سكوتا يتسع للقـراءة فالقـراءة فيه أفضل من عدم القـراءة، لكن هل يقال القراءة فيـه بالفاتحة أفضل للاختـلاف في وجوبها، أو بغيرهـا من القرآن، لكونـه قد استمعها؟ هـذا فيه نزاع. ومقتضى نصوص أحمد وأكثر أصحابـه أن القـراءة بغيرها أفضل، فإنه لا يستحـب أن يقرأ بها مع استماعـه قراءتها وعامـة السلف الذين كرهوا القـراءة خلف الإمام هـو فيما إذا جهر، ولم يكن أكـثر الأئمة يسكت عقب الفاتحة سكوتا طويـلا. وكان الذي يقرأ حـال الجهر قليلا. وهذا منهي عنه بالكتاب والسنة، وعلى النهي عنه جمهور السلف والخلف، وفي بطلان الصلاة وبذلك نزاع.

ومـن العلماء من يقول: يقـرأ حال جهره بالفاتحة، وإن لم يقرأ بها ففي بطلان صلاته أيضا نزاع، فالنزاع من الطرفين؛ لكن الذين ينهون عـن القراءة مـع الإمام هم جمهـور السلف والخلـف، ومعهم الكتاب والسنـة الصحيحـة، والذيـن أوجبوها علـى المأمـوم في حال الجهر



هكذا. حديثهم قد ضعفه الأئمة، ورواه أبو داود، وقوله في حديث أبي موسى: «وإذا قرأ فأنصتوا» [164] صححه أحمد وإسحاق ومسلم بن الحجاج وغيرهم، وعلله البخاري بأنه اختلف فيه، وليس ذلك بقادح في صحته، بخلاف ذلك الحديث، فإنه لم يخرج في الصحيح وضعفه ثابت من وجوه. وإنما هو قول عبادة بن الصامت؛ بل يفعل في سكوته ما يشرع من الاستفتاح والاستعاذة، ولو لم يسكت الإمام سكوتا يتسع لذلك، أو لم يدرك سكوته، فهل يستفتح ويستعيذ مع جهر الإمام؟ فيه ثلاث روايات:

إحداها: يستفتح ويستعيذ مع جهر الإمام وإن لم يقرأ؛ لأن مقصود القراءة حصل بالاستماع، وهو لا يسمع استفتاحه واستعاذته، إذ كان الإمام يفعل ذلك سرا.

والثانية: يستفتح ولا يستعيذ؛ لأن الاستعاذة تراد للقراءة، وهو لا يقرأ، وأما الاستفتاح فهو تابع لتكبيرة الافتتاح.

والثالثة: لا يستفتح ولا يستعيذ، وهو أصح، وهو قول أكثر العلماء، كمالك والشافعي، لأنه مأمور بالإنصات والاستماع، فلا يتكلم بغير ذلك. ولأنه ممنوع من القراءة، فكذا يمنع من ذلك. وكثير من العلماء من أصحاب أحمد وغيرهم يقول منعه أولى، لأن القراءة واجبة، وقد سقطت بالاستماع، لكن مذهب أحمد ليس منعه القراءة أوكد، فإن القراءة عنده لا تجب على المأموم لا سرا ولا جهرا، وإن اختلف في وجوبها على المأموم، فقد اختلف في وجوب الاستفتاح والاستعاذة. وفي مذهبه في ذلك قولان مشهوران.

ومن حجة من يأمر بهما عند الجهر: أنهما واجبان لم يجعل عنهما بدل؛ بخلاف القراءة فإنه جعل منها بدل وهو الاستماع، لكن

---

(164) مسلم برقم 404.

الصحيــح أن ذلــك ليس بواجــب، والاستعاذة إنما أمر بهــا من يقرأ، والأمــر باستمــاع قراءة الإمــام والإنصات له مذكــور في القرآن، وفي السنــة الصحيحة، وهو إجماع الأمة فيما زاد على الفاتحة، وهو قول جماهير السلف من الصحابة وغيرهم في الفاتحة وغيرها، وهو أحد قــولي الشافعي، واختــاره طائفة من حذاق أصحابــه: كالرازي، وأبي محمد عبد السلام، فإن القراءة مع جهر الإمام منكر مخالف للكتاب والسنة، وما كان عليه عامة الصحابة، ولكن طائفة من أصحاب أحمد استحبوا للمأموم القراءة في سكتات الإمام، ومنهم من استحب أن يقرأ بالفاتحة وإن جهر، وهو اختيار جدي. كما استحب ذلك طائفة، منهم الأوزاعــي وغيره، واستحب بعضهم للإمــام أن يسكت عقب الفاتحة ليقــرأ من خلفــه، وأحمد لم يستحب هذا السكــوت، فإنه لا يستحب القراءة إذا جهر الإمام. وبسط هذا له موضع آخر.

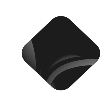
والمقصود هنا: أن سكــوت الاستفتاح ثبت بهذا الحديث الصحيح، ومع هذا فعامة العلماء من الصحابة ومن بعدهم يستحبون الاستفتاح بغيره كما يستحب جمهورهم الاستفتاح بقوله: «سبحانك اللهم» (165). وقــد بينا سبب ذلك في غير هــذا الموضع، وهو أن فضل بعض الذكر على بعض هو لأجل ما اختص به الفاضل، لا لأجل إسناده.

والذكــر ثلاثــة أنواع: أفضله ما كان ثناء على الله، ثم ما كان إنشاء من العبد، أو اعترافا بما يجب لله عليه، ثم ما كان دعاء من العبد.

فالأول: مثل النصف من الفاتحة، ومثل: «سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك وتعالى جدك، ولا إله غيرك» (166)، ومثل التسبيح في الركوع والسجود.

---

(165) مسلم برقم 399.
(166) الألباني في صحيح أبي داود برقم 775.



والثـــاني: مثل قوله: «وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض» ومثـل قوله في الركوع والسجود: «اللهم لك ركعت ولك سجدت» وكما في حديث علي الذي رواه مسلم [167].

والثالـث: مثل قوله: «اللهم باعد بيني وبـين خطاياي» [168] ومثل دعائـه في الركوع والسجود. ولهذا أوجـب طائفة من أصحاب أحمد ما كان ثناء، كما أوجبوا الاستفتاح، وحكي في ذلك عن أحمد روايتان، واختار ابن بطة وغيره وجوب ذلك، وهذا لبسطه موضع آخر.

والمقصـود هنـا: أن النوع المفضـول مثل الاستفتاح الـذي رواه أبو هريـرة، ومثل الاستفتاح بوجهـك، أو سبحانك اللهم، عند من يفضل الآخـر: فعلـه أحيانا أفضل من المداومة على نـوع، وهجر نوع، وذلك أن أفضـل الهـدي هـدي محمد صلـى الله عليه وسلـم. كما ثبت في الصحيـح أنـه كان يقـول في خطبة الجمعة: «خير الـكلام كلام الله، وخير الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم» [169]. ولم يكن يداوم علـى استفتـاح واحد قطعا، فإن حديث أبـي هريرة يدل على أنه كان يستفتح بهذا. فإن قيل: كان يداوم عليه، فكانت المداومة عليه أفضل، قلنا: لم يقل هذا أحد من العلماء فيما علمناه، فعلم أنه لم يكن يداوم عليه.

وأيضـا فقد كان عمـر يجهر: «بسبحانك اللهـم وبحمدك» يعلمها الناس. ولولا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقولها في الفريضة ما فعل ذلك عمـر، وأقره المسلمون، وكما كان بعضهم يجهر بالاستعاذة، وكذلـك قيل في جهـر جماعة منهـم بالبسملة أنـه كان لتعليم الناس قراءتهـا، كما جهر من جهر منهم بالاستعـاذة والاستفتاح، وكما جهر ابـن عباس بقـراءة الفاتحة في صـلاة الجنازة؛ ولهـذا كان الصواب

(167) مسلم برقم 771.
(168) البخاري برقم 744.
(169) مسلم برقم 867.

هــو المنصوص عن أحمد أنــه يستحب الجهر أحيانا بذلك، فيستحب الجهــر بالبسملــة أحيانا، ونص قوم على أنــه كان يجهر بها إذا صلى بالمدينــة، فظــن القاضي أن ذلك لأن أهل المدينــة شيعة يجهرون بها، وينكــرون علــى من لم يجهر بها؛ لأن القاضي لما حج كان قد ظهر بها التشيع، واستولى عليها وعلى أهل مكة العبيديون المصريون، وقطعوا الحج من العراق مدة، وإنما حج القاضي من الشام.

والصواب أن أحمد لم يأمر بالجهر لذلك، بل لأن أهل المدينة على عهــده كانــوا لا يقرءون ســرا ولا جهرا، كما هو مذهــب مالك، فأراد أن يجهــر بها كما جهر بها من جهر مــن الصحابة تعليما للسنة، وأنه يستحــب قراءتها في الجملة، وقد استحب أحمد أيضا لمن صلى بقوم لا يقنتون بالوتر، وأرادوا من الإمام أن لا يقنت لتأليفهم. فقد استحب ترك الأفضل لتأليفهم وهذا يوافق تعليل القاضي فيستحب الجهر بها إذا كان المأمومــون يختارون الجهر لتأليفهــم، ويستحب أيضا إذا كان فيه إظهار السنة، وهم يتعلمون السنة منه ولا ينكرونه عليه.

وهكــذا كلــه يرجــع إلى أصل جامــع: وهو أن المفضــول قد يصير فاضــلا لمصلحة راجحة، وإذا كان المحرم كأكل الميتة قد يصير واجبا للمصلحــة الراجحــة، ودفــع الضرر، فــلأن يصير المفضــول فاضلا لمصلحة راجحة أولى.

وكذلك يقال في أجناس العبادات كالصلاة: جنسها أفضل من جنس القراءة، والذكر. ثم أنها منهي عنها في أوقات النهي، فالقراءة والذكر والدعاء في ذلك الوقت أفضل من الصلاة، وكذلك الدعاء في مشاعر الحــج بعرفة ومزدلفة ومنى والصفا والمــروة أفضل من القراءة أيضا بالنص والإجماع، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إني نهيت أن أقــرأ القرآن راكعا وساجــداً» [170] وهذا هو الصحيح من حديث ابن

(170) مسلم برقم 479.

عباس، ومن حديث علي أيضا أنه نهاه عن ذلك، ولو قرأ هل تبطل صلاته؟ فيه وجهان في مذهب أحمد، فالنهي عن الصلاة والقراءة في المشاعر الفضيلة.

فإن الطهارة شرط في الصلاة، ولا يشترط له الطهارة، ولكل مكان عبادة تشرع، وكذلك ترك الصلاة وقت النهي مشروع في كل زمان. وأما الطواف فهل تكره فيه القراءة؟ فيه قولان مشهوران للعلماء، وهما روايتان عن أحمد، والرخصة مذهب الشافعي؛ بل هو مستحب فيه القراءة، ولا يستحب الجهر بها، وللأخرى مصنف.

وإذا كان هذا من أجناس العبادات التي ثبت فضل بعضها على بعض بالنص والإجماع، فكيف في أنواع الذكر، لا سيما فيما فيه نزاع، فالأصل بلا ريب هدي النبي صلى الله عليه وسلم، وقد ثبت أنه كان يستفتح بهذا الاستفتاح الذي في حديث أبي هريرة، فالأفضل أن يستفتح به أحيانا، ويستفتح بغيره أحيانا.

وأيضا فلكل استفتاح حاجة ليست لغيره، فيأخذ المؤمن بحظه من كل ذكر. وأيضا فقد يحتاج الإنسان إلى المفضول، ولا يكفيه الفاضل. كما في ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ (الإخلاص: 1) فإنها تعادل ثلث القرآن؛ أي يحصل لصاحبها من الأجر ما يعدل ثواب ثلث القرآن في القدر، لا في الصفة، فإن ما في القرآن من الأمر والنهي والقصص والوعد والوعيد لا يغني عنه ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ وليس أجرها من جنس أجرها وإن كان جنس أجر ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ أفضل، فقد يحتاج إلى المفضول حيث لا يغني الفاضل، كما يحتاج الإنسان إلى رجله حيث لا تغني عنها عينه.

وكذلك المخلوقات لكل مخلوق حكمة خلق لأجلها، فكذلك العبادات فجميع ما شرعه الرسول له حكمة ومقصود ينتفع به مقصوده، فلا

يهمل ما شرعه من المستحبات. وإن قيل إن جنس غيره أفضل، فهو في زمانه ومكانه أفضل من غيره، والصلوات التي كان يدعو فيها بهذا الاستفتاح كان دعاؤه فيها بهذا الاستفتاح أفضل من غيره، وهو دعاؤه بالطهارة والتنقية من الذنوب والتبعيد عنها من جنس الاستغفار في السحر. وكاستغفاره عقب الصلاة، وقد كان يدعو بمثل هذا الدعاء في آخر قيام الاعتدال بعد التحميد، فكان يفتتح به القيام تارة ويختم به القيام أيضا.

وقد روي عنه في الاستفتاح أنواع، وعامتها في قيام الليل، كما ذكر ذلك أحمد، ويستحب للمصلي بالليل أن يستفتح بها كلها وهذا أفضل من أن يداوم على نوع ويهجر غيره، فإن هذا هدي النبي، لكن يقال أيضا هدي النبي هو أفضل. ومن الناس من لا يصلح له الأفضل بل يكون فعله للمفضول أنفع، كمن ينتفع بالدعاء دون الذكر، أو بالذكر دون القراءة، أو بالقراءة دون صلاة التطوع، فالعبادة التي ينتفع بها فيحضر لها قلبه ويرغب فيها ويحبها، أفضل من عبادة يفعلها مع الغفلة وعدم الرغبة، كالغذاء الذي يشتهيه الإنسان وهو جائع، هو أنفع له من غذاء لا يشتهيه أو يأكله وهو غير جائع.

فكذلك يقال هنا: قد تكون مداومته على النوع المفضول أنفع لمحبته وشهود قلبه وفهمه ذلك الذكر ونحن إذا قلنا التنوع، في هذه الأذكار أفضل فهو أيضا تفضيل لجنس التنوع والمفضول قد يكون أنفع لبعض الناس لمناسبته له كما قد يكون جنسه في الشرع أفضل في بعض الأمكنة والأزمنة والأحوال، فالمفضول تارة يكون أفضل مطلقا في حق جميع الناس كما تقدم، وقد يكون أفضل لبعض الناس لأن انتفاعه به أتم وهذه حال أكثر الناس قد لا ينتفعون بالفاضل الذي لا يصلون إلى أن يكونوا من أهله.

فصل في منهج استيعاب الاختلافات

قاعـدة في صفات العبـادات الظاهرة التي حصـل فيها تنازع بين الأمـة في الرواية والـرأي؛ مثل الأذان والجهـر بالبسملة والقنوت في الفجـر والتسليـم في الصـلاة ورفـع الأيدي فيها ووضـع الأكف فوق الأكف، ومثل التمتع والإفراد والقران في الحج ونحو ذلك، فإن التنازع في هـذه العبادات الظاهرة والشعائر أوجـب أنواعا من الفساد الذي يكرهه اللّه ورسوله وعباده المؤمنون.

في أسباب الاختلاف

أولا - الجهـل بالشريعـة: جهل كثير من الناسـ أو أكثرهم بالأمر المشروع المسنون الذي يحبه اللّه ورسوله والذي سنه رسول اللّه لأمته والذي أمرهم باتباعه.

ثانيا - الظلم وقلة الإنصاف: ظلم كثير من الأمة أو أكثرهم بعضهم لبعضـ، وبغيهم عليهم تارة بنهيهم عما لم ينه اللّه عنه، وبغضهم على مـن لم يبغضهـم اللّه عليه، وتـارة بترك ما أوجـب اللّه من حقوقهم وصلتهم لعدم موافقتهم له على الوجه الذي يؤثرونه حتى يقدمون في المـوالاة والمحبة وإعطاء الأمـوال والولايات من يكون مؤخرا عند اللّه ورسوله ويتركون من يكون مقدما عند اللّه ورسوله لذلك.

ثالثـا - اتباع الظنون والأهواء: اتباع الظن وما تهوى الأنفس حتى يصـير كثير منهم مدينا باتباع هؤلاء في هذه الأمور المشروعة، وحتى يصير في كثير من المتفقهة والمتعبدة من الأهواء من جنس ما في أهل الأهـواء الخارجين عن السنة والجماعـة كالخوارج والروافض والمعتزلة ونحوهم وقد قال تعالى في كتابه ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ ٢٦﴾ (ص: 26). وقال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهۡوَآءَ قَوۡمٖ قَدۡ ضَلُّواْ مِن قَبۡلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرٗا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ٧٧﴾ (المائدة: 77).

رابعـــا - التنازع والتفــرق: التفرق والاختــلاف المخالف للاجتماع والائتــلاف، حتي يصــير بعضهم يبغض بعضا ويعاديــه ويحب بعضا ويواليــه وعلى غير ذات الله، وحتى يفضي الأمر ببعضهم إلى الطعن واللعــن والهمــز واللمــز، وببعضهــم إلى الاقتتال بالأيــدي والسلاح، وببعضهــم إلى المهاجرة والمقاطعة حتى لا يصلي بعضهم خلف بعض، وهذا كله من أعظم الأمور التي حرمها الله ورسوله.

والاجتمــاع والائتلاف من أعظم الأمــور التي أوجبها الله ورسوله، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾. (آل عمــران: 102 - 105) قــال ابن عباس تبيضــ وجوه أهل السنة والجماعة، وتسود وجوه أهل البدعة والفرقة .

وكثــير من هــؤلاء يصير من أهل البدعة بخروجــه عن السنة التي شرعها رسول الله لأمته، ومن أهل الفرقة بالفرقة المخالفة للجماعة التي أمر الله بها ورسوله قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ (الأنعام: 159). وقال تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ ﴾ (البقرة: 213). وقال تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾﴾ (البينة: 4، 5). وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ﴾ (آل عمران: 19).

وقال تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُم بَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَمَا ٱخْتَلَفُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ (الجاثية: 17). وقال تعالى: ﴿فَمَا ٱخْتَلَفُوا۟ حَتَّىٰ جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِى بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ (يونس: 93). وقال تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ (الأنفال: 1). وقال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ (الحجرات: 10). وقال: ﴿إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ (النساء: 114).

وهذا الأصل العظيم، وهو الاعتصام بحبل اللّه جميعا وأن لا يتفرقوا، هو من أعظم أصول الإسلام، ومما عظمت وصية اللّه تعالى به في كتابه، ومما عظم ذمه لمن تركه من أهل الكتاب وغيرهم، ومما عظمت به وصية النبي في مواطن عامة وخاصة، مثل قوله: (عليكم بالجماعة فإن يد اللّه على الجماعة). وقوله: (فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد). وقوله: (من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام عن عنقه). وقوله: (ألا أنبئكم بأفضل من درجة الصلاة والصيام والصدقة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ قالوا: بلى يا رسول اللّه، قال: (صلاح ذات البين، فإن فساد ذات البين هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر ولكن تحلق الدين).

وقوله: (من جاءكم وأمركم على رجل واحد منكم يريد أن يفرق جماعتكم فاضربوا عنقه بالسيف كائنا من كان) [171]. وقوله: (يصلون لكم فإن أصابوا فلكم ولهم، وإن أخطأوا فلكم وعليهم). وقوله: (ستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة منها واحدة ناجية واثنتان وسبعون في النار). قيل ومن الفرقة الناجية؟ قال: (هي الجماعة، يد اللّه على الجماعة) [172].

---

(171) مسلم برقم 1852.

(172) الترمذي برقم 2941.

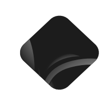
شمول مصيبة الاختلاف والتفرق

وبــاب الفســـاد الذي وقع في هذه الأمة، بــل وفي غيرها هو التفرق والاختــلاف، فإنــه وقع بين أمرائها وعلمائها؛ مــن ملوكها ومشايخها وغيرهم من ذلك ما الله به عليم. وإن كان بعض ذلك مغفورا لصاحبه لاجتهـاده الذي يغفر فيه خطأه، أو لحسناته الماحية، أو توبته أو لغير ذلــك؛ لكن يعلم أن رعايته من أعظم أصول الإسلام ولهذا كان امتياز أهل النجاة عن أهل العذاب من هذه الأمة بالسنة والجماعة، ويذكرون في كثير من السنن والآثار في ذلك ما يطول ذكره، وكان الأصل الثالث بعد الكتاب والسنة الذي يجب تقديم العمل به هو الإجماع، فإن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة.

الشك في ثوابت الأمة

النــوع الخامس: هو شك كثير من الناس وطعنهم في كثير مما أهل السنة والجماعة عليه متفقون، بل وفي بعض ما عليه أهل الإسلام بل وبعض ما عليه سائر أهل الملل متفقون، وذلك من جهة نقلهم وروايتهم تارة، ومن جهة تنازعهم ورأيهم أخرى.

أمــا الأول فقد علم الله الذكر الذي أنزله على رسوله، وأمر أزواج نبيه بذكره حيث يقول: ﴿وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِۚ﴾ (الأحزاب: 34) حفظه من أن يقع فيه من التحريف مــا وقع فيما أنزل قبله، كما عصم هذه الأمة أن تجتمع على ضلالة، فعصم حروف التنزيل أن تغير، وحفظ تأويله أن يضل فيه أهل الهدى المتمسكون بالسنة والجماعة، وحفظ أيضا سنة رسول الله عما ليس فيهــا مــن الكذب عمدا أو خطــأ، بما أقامه من علمــاء أهل الحديث وحفاظــه الذين فحصــوا عنها وعن نقلتها ورواتهــا، وعلموا من ذلك مــا لا يعلم غيرهم، حتى صاروا مجتمعين على ما تلقوه بالقبول منها



إجماعـا معصوما من الخطأ، لأسباب يطول وصفها في هذا الموضع، وعلموا هم خصوصا وسائر علماء الأمة بل وعامتها عموما، ما صانوا بـه الديـن عن أن يـزاد فيه أو ينقص منه مثلما علمـوا أنه لم يفرض عليهـم في اليـوم والليلة إلا الصلـوات الخمسـ، وإن مقادير ركعاتها مـا بين الثنائي والثلاثي والرباعـي، وأنه لم يفرض عليهم من الصوم إلا شهـر رمضـان، ومن الحج إلا حـج البيت العتيق، ومـن الزكاة إلا فرائضها المعروفة، إلى نحو ذلك.

البعد الفكري والتربوي في مواجهة الاختلاف التنافري

إذا تبـين بعضـ ما حصل في هذا الاختـلاف والتفرق من الفساد، فنحن نذكر طريق زوال ذلك، ونذكر ما هو الواجب في الدين في هذه المنازعات؛ وذلك ببيان الأصلين اللذين هما: السنة والجماعة المدلول عليهمـا بكتـاب الله، فإنـه إذا اتبع كتـاب الله وما تضمنـه من اتباع رسولـه والاعتصام بحبله جميعا، حصل الهدى والفلاح وزال الضلال والشقاء.

روح الجماعة: أما الأصل الأول وهو الجماعة، وبدأنا به لأنه أعرف عنـد عموم الخلق ولهذا يجب عليهم تقـديم الإجماع على ما يظنونه من معاني الكتاب والسنة.

مجـال المنازعات: فنقول عامة هـذه التنازعات إنمـا هي في أمور مستحبات ومكروهات، لا في واجبات ومحرمات.

نموذج تطبيقي أول

فإن الرجل إذا حج متمتعا أو مفردا أو قارنا كان حجه مجزءا عند عامـة علمـاء المسلمين، وإن تنازعوا في الأفضل من ذلك، ولكن بعضا من غير الجماعة● يوجب أو يمنع ذلك، فمن الشيعة من يوجب المتعة ويحرم ما عداها، ومن الناصبة من يحرم المتعة ولا يبيحها بحال.

نموذج تطبيقي ثاني

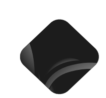
وكذلـك الأذان سواء رجع فيـه أو لم يرجع، فإنه أذان صحيح عند جميـع سلف الأمـة وعامة خلفه، وسواء ربع التكبـير في أوله أو ثناه، وإنما يخالف في ذلك بعض شواذ المتفقهة كما خالف فيه بعض الشيعة فأوجب له الحيعلة «بحي على خير العمل»، وكذلك الإقامة يصح فيها الإفراد والتثنية بأيها أقام صحت إقامته عند عامة علماء الإسلام إلا ما تنازع فيه شذوذ الناس.

نموذج تطبيقي ثالث

وكذلك الجهر بالبسملـة والمخافتة كلاهما جائز لا يبطل الصلاة، وإن كان مـن العلماء من يستحب أحدهما أو يكره الآخر، أو يختار أن لا يقرأ بها فالمنازعة بينهم في المستحب وإلا فالصلاة بأحدهما جائزة عند عوام العلمـاء فإنهم وإن تنازعوا بالجهر والمخافتة في موضعهما هـل همـا واجبان أم لا، وفيـه نزاع معروف في مذهـب مالك وأحمد وغيرهمـا فهذا في الجهر الطويل بالقـدر الكثير مثل المخافتة بقرآن الفجر والجهر بقراءة صلاة الظهر.

فأمـا الجهر بالشيء اليسير أو المخافتة به فمما لا ينبغي لأحد أن يبطل الصلاة بذلك، وما أعلم أحدا قال به، فقد ثبت في الصحيحين

● يقصد هنا ما عرف في التاريخ باسم أهل السنة والجماعة.



عـن النبي أنــه (كان في صلاة المخافتة يسمعهم الآيــة أحيانا) [174]، وفي صحيح البخاري عن رفاعة بن رافع الزرقي قال: (كنا نصلي وراء النبــي فلمــا رفع رأسه من الركعة قال: سمع اللّٰه لمن حمده. قال رجل وراءه: ربنــا ولك الحمد حمدا كثيرا طيبا مبــاركا فيه. فلما انصرف قــال: من المتكلــم؟ قال أنا، قال: رأيت بضعــة وثلاثين ملكا يبتدرونها أيهم يكتبها أولاً) [175].

ومعلــوم أنه لولا جهــره بها لما سمعه النبي ولا الــراوي، ومعلوم أن المستحــب للمأموم المخافتــة بمثل ذلك، وكذلك ثبت في الصحيح عن عمــر أنــه كان يجهر بدعــاء الاستفتــاح: (سبحانك اللهــم وبحمدك وتبــارك اسمــك وتعالى جــدك ولا إله غيرك) [176] وهــذا فعله بين المهاجريــن والأنصــار. والسنة الراتبة فيه المخافتــة، وكذلك كان من الصحابة من يجهر بالاستعاذة، وفي الصحيح عن ابن عباس أنه جهر بقراءة الفاتحة على الجنازة وقال: لتعلموا أنها السنة ولهذا نظائر.

نموذج تطبيقي رابع

وأيضــا فــلا نزاع أنه كان مــن الصحابة من يجهــر بالبسملة كابن الزبير ونحوه، ومنهم من لم يكن يجهر بها كابن مسعود وغيره، وتكلم الصحابة في ذلك ولم يبطل أحد منهم صلاة أحد في ذلك، وهذا مما لم أعلم فيه نزاعا وإن تنازعوا في وجوب قراءتها فتلك مسألة أخرى.

نموذج تطبيقي خامس

وكذلك القنوت في الفجر إنما النزاع بينهم في استحبابه أو كراهيته، وسجود السهو لتركه أو فعله، وإلا فعامتهم متفقون على صحة صلاة

---

(174) البخاري برقم 4722.
(175) الألباني في صحيح أبي داود رقم 770.
(176) الألباني في إرواء الغليل برقم 340.

مـن تـرك القنوت وأنه ليسـ بواجب، وكذلك من فعلـه إذ هو تطويل يسير للاعتدال ودعاء الله في هذا.

نموذج تطبيقي سادس

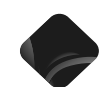
الأذان، فـإذا كان كل واحـد مـن مؤذني رسول الله قـد أمره النبي بأحـد النوعين صار ذلك مثـل تعليمه القرآن لعمر بحرف ولهشام بن حكيم بحرف آخر، وكلاهما قرآن أذن الله أن يقرأ به.

نموذج تطبيقي سابع

وكذلـك الترجيـع في الأذان هـو ثابت في أذان أبـي محذورة، وهو محـذوف من أذان بلال الذي رووه في السنن. وكذلك الجهر بالبسملة والمخافتـة بهـا صح الجهر بهـا عن طائفـة من الصحابـة، وصحت المخافتة بها عن أكثرهم، وعن بعضهم الأمران جميعا.

وأما المأثور عن النبي فالذي في الصحاح والسنن يقتضي أنه لم يكن يجهـر بها كمـا عليه عمل أكثر الصحابة وأمته، ففي الصحيح حديث أنس وعائشة وأبي هريرة يدل على ذلك دلالة بينة لا شبهة فيها. وفي السـنن أحاديـث أخر مثل حديث ابن مغفل وغيره، وليس في الصحاح والسـنن حديث فيه ذكر جهره بهـا، والأحاديث المصرحة بالجهر عنه كلهـا ضعيفـة عند أهل العلم بالحديث، ولهـذا لم يخرجوا في أمهات الدواوين منها شيئا، ولكن في الصحاح والسنن أحاديث محتملة.

وقد روى الطبراني بإسناد حسن عن ابن عباس أن النبي كان يجهر بها إذا كان بمكة، وأنه لما هاجر إلى المدينة ترك الجهر بها حتى مات. ورواه أبـو داود في الناسخ والمنسـوخ وهذا يناسب الواقع، فإن الغالب علـى أهل مكـة كان الجهر بها وأما أهل المدينـة والشام والكوفة فلم يكونـوا يجهرون بها، وكذلك أكثر البصريين، وبعضهم كان يجهر بها،



ولهـذا سألـوا أنسا عن ذلك. ولعل النبي كان يجهر بها بعض الأحيان أو جهرا خفيفا إذا كان ذلك محفوظا، وإذا كان في نفس كتب الحديث أنه فعل هذا مرة، وهذا مرة زالت الشبهة.

نموذج تطبيقي ثامن

وأما القنوت فأمره بيِّن لا شبهة فيه عند التأمل التام، فإنه قد ثبت في الصحاح عن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم: (أنه قنت في الفجر مرة يدعـو على رعل وذكوان وعصيـة) [177] ثم تركه ولم يكن تركه نسخا لـه؛ لأنـه ثبت عنـه في الصحاح أنـه قنت بعد ذلك يدعـو للمسلمين مثـل الوليد بن الوليـد وسلمة بن هشام والمستضعفـين من المؤمنين، ويدعو على مضر، وثبت عنه أنه قنت أيضا في المغرب والعشاء وسائر الصلوات قنوت استنصار.

فهذا في الجملة منقول ثابت عنه، لكن اعتقد بعض العلماء الكوفيين أنه تركه ترك نسخ، فاعتقدوا أن القنوت منسوخ، واعتقد بعضهم من المكيـين أنه مـا زال يقنت في الفجـر القنوت المتنازع فيـه حتى فارق الدنيا، والذي عليه أهل المعرفة بالحديث أنه قنت لسبب وتركه لزوال السبب.

فالقنـوت مـن السنن العوارضـ لا الرواتب، لأنه ثبـت أنه تركه لما زال العارضـ، ثـم عاد إليه مرة أخرى، ثم تركه لما زال العارض. وثبت في الصحـاح أنـه لم يقنت بعد الركوع إلا شهـرا، هكذا ثبت عن أنس وغـيره، ولم ينقـل أحد قط عنه أنه قنت القنـوت المتنازع فيه لا قبل الركوع ولا بعده، وفي كتب الصحاح والسنن شيء من ذلك، بل قد أنكر ذلك الصحابة كابن عمر وأبي مالك الأشجعي وغيرهما.

---

(177) البخاري برقم 4090.

ومن المعلوم قطعا أن الرسول صلى اللّٰه عليه وسلم لو كان كل يوم يقنت قنوتا يجهر به لكان له فيه دعاء ينقله بعض الصحابة، فإنهم نقلوا ما كان يقوله في القنوت العارض، وقنوت الوتر، فالقنوت الراتب أولى أن ينقل دعاؤه فيه، فإذا كان الذي نستحبه إنما يدعو فيه لقنوت الوتر علم أنه ليس فيه شيء عن النبي، وهذا مما يعلم باليقين القطعي، كما يعلم عدم النص على هذا وأمثاله، فإنه من الممتنع أن يكون الصحابة كلهم أهملوا نقل ذلك فإنه مما يعلم بطلانه قطعا.

وكذلك المأثور عن الصحابة مثل عمر وعلي وغيرهما هو القنوت العارض، قنوت النوازل، ودعاء عمر فيه وهو قوله صلى اللّٰه عليه وسلم: (اللهم عذب كفرة أهل الكتاب) إلخ. يقتضى أنه دعا به عند قتاله للنصاري، وكذلك دعاء علي عند قتاله لبعض أهل القبلة. والحديث الذي فيه عن أنس رضي اللّٰه عنه: (أنه لم يزل يقنت حتى فارق الدنيا) مع ضعف في إسناده، وأنه ليس في السنن إنما فيه القنوت قبل الركوع.

وفي الصحاح عن أنس أنه قال: (لم يقنت رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم بعد الركوع إلا شهرا) والقنوت قبل الركوع هو القيام الطويل؛ إذ لفظ القنوت معناه دوام الطاعة، فتارة يكون في السجود، وتارة يكون في القيام، كما قد بيناه في غير هذا الموضع.

نموذج تطبيقي تاسع

وأما حجة الوداع وإن اشتبهت على كثير من الناس، فإنما أتوا من جهة الألفاظ المشتركة، حيث سمعوا بعض الصحابة يقول إنه تمتع بالعمرة إلى الحج، وهؤلاء أيضا يقولون إنه أفرد الحج، ويقول بعضهم إنه قرن العمرة إلى الحج، ولا خلاف في ذلك، فإنهم لم يختلفوا أن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم لم يحل من إحرامه، وأنه كان قد ساق

الهـدي ونحره يوم النحـر، وأنه لم يعتمر بعد الحجـة في ذلك العام، لا هـو ولا أحـد من أصحابـه، إلا عائشة أمر أخاهـا أن يعمرها من التنعيم أدنى الحل، وكذلك الأحاديث الصحيحة عنه فيها أنه لم يطف بالصفا والمروة إلا مرة واحدة مع طوافه الأول.

فالذيـن نقلـوا أنه أفرد الحج صدقوا؛ لأنـه أفرد أعمال الحج ولم يقرن بها عمل العمرة، كما يتوهم من يقول إن القارن يطوف طوافين ويسعـى سعيين، ولم يتمتع تمتعا حل به من إحرامه كما يفعله المتمتع الـذي لم يسـق الهدي، بل قـد أمر جميع أصحابـه الذين لم يسوقوا الهـدي أن يحلـوا من إحرامهـم ويجعلوها عمرة، ويهلـوا بالحج بعد قضاء عمرتهم [178].

(178) مجموع الفتاوى 22/ 156.

ملحق في التفريق بين

حجية السنة وحجية الاجتهادات الفردية

للصحابة وغيرهم

الاختيارات الاجتهادية للصحابة

ومثـل هذا لا تثبت به شريعة كسائر ما ينقل عن آحاد الصحابة في جنس العبـادات أو الإباحـات أو الإيجابـات أو التحريمـات، إذا لم يوافقـه غـيره من الصحابة عليه - وكان ما يثبت عن النبي صلى الله عليـه وسلم يخالفه لا يوافقه - لم يكن فعله سنة يجب على المسلمين اتباعها، بل غايته أن يكون ذلك مما يسوغ فيه الاجتهاد ومما تنازعت فيه الأمة فيجب رده إلى الله والرسول.

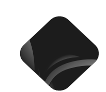
نموذج تطبيقي أول

ولهـذا نظائر كثيرة؛ مثل مـا كان ابن عمر يدخل الماء في عينيه في الوضوء ويأخذ لأذنيه ماءً جديدا.

نموذج تطبيقي ثانٍ

وكان أبـو هريـرة يغسل يديـه إلى العضدين في الوضـوء، ويقول: مـن استطـاع أن يطيل غرته فليفعل، وروى عنـه أنه كان يمسح عنقه ويقول هو موضع الغل، فإن هذا وإن استحبه طائفة من العلماء اتباعا لهمـا فقد خالفهم في ذلك آخرون، وقالـوا سائر الصحابة لم يكونوا يتوضؤون هكذا.

والوضوء الثابت عنه الذي في الصحيحين وغيرهما من غير وجه، ليسـ فيـه أخذ مـاء جديد للأذنـين، ولا غسل مـا زاد على المرفقين والكعبـين، ولا مسح العنـق، ولا قال النبي من استطاع أن يطيل غرته



فليفعـل، بل هذا من كلام أبي هريرة جاء مدرجا في بعض الأحاديث، وإنمـا قـال النبـي: (إنكـم تأتون يـوم القيامة غرا محجلـين من آثار الوضـوء) وكان يتوضـأ حتى يشرع في العضد والساق، قال أبو هريرة مـن استطاع أن يطيـل غرته فليفعل، وظن من ظـن أن غسل العضد مـن إطالـة الغـرة، وهذا لا معنى له، فإن الغـرة في الوجه لا في اليد والرجـل، وإنمـا في اليد والرجل الحجلـة. والغرة لا يمكـن إطالتها، فـإن الوجه يغسل كله لا يغسل الرأس ولا غرة في الرأس، والحجلة لا يستحب إطالتها وإطالتها مثلة.

نموذج تطبيقي ثالث

وكذلك ابن عمر كان يتحرى أن يسير مواضع سير النبي صلى الله عليـه وسلم وينزل مواضع منزله، ويتوضأ في السفر حيث رآه يتوضأ، ويصـب فضل مائه على شجرة صب عليهـا، ونحو ذلك مما استحبه طائفـة من العلماء ورأوه مستحبـا، ولم يستحب ذلك جمهور العلماء، كمـا لم يستحبه ولم يفعلـه أكابر الصحابة كأبي بكـر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود ومعاذ بن جبل وغيرهم، لم يفعلوا مثل ما فعل ابن عمر، ولو رأوه مستحبا لفعلوه كما كانوا يتحرون متابعته والاقتداء به.

في مفهوم المتابعة الشرعية: وذلك لأن المتابعة أن يفعل مثل ما فعل، علـى الوجـه الذي فعل، فإذا فعل فعلا على وجـه العبادة شرع لنا أن نفعلـه على وجه العبـادة، وإذا قصد تخصيص مكان أو زمان بالعبادة خصصناه بذاك، كما يقصد أن يطوف حول الكعبة، وأن يستلم الحجر الأسـود، وأن يصلي خلف المقـام، وكأن يتحرى الصلاة عند أسطوانة مسجـد المدينة، وقصد الصعود على الصفا والمـروة والدعاء والذكر هناك، وكذلك عرفة ومزدلفة وغيرهما.

في المتابعـة البدعيـة: وأمـا ما فعله بحكـم الاتفـاق ولم يقصده؛ مثـل أن ينـزل بمكان ويصلي فيه لكونه نزلـه لا قصدا لتخصيصه به

بالصلاة والنزول فيه، فإذا قصدنا تخصيص ذلك المكان بالصلاة فيه أو النزول لم نكن متبعين، بل هذا من البدع التي كان ينهى عنها عمر بن الخطاب، كما ثبت بالإسناد الصحيح من حديث شعبة عن سليمان التيمي عن المعروف بن سويد قال: كان عمر بن الخطاب في سفر فصلى الغداة، ثم أتى على مكان فجعل الناس يأتونه فيقولون صلى فيه النبي، فقال عمر: إنما هلك أهل الكتاب أنهم اتبعوا آثار أنبيائهم فاتخذوها كنائس وبِيعًا، فمن عرضت له الصلاة فليصل وإلا فليمض.

فلما كان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقصد تخصيصه بالصلاة فيه، بل صلى فيه لأنه موضع نزوله، رأى عمر أن مشاركته في صورة الفعل من غير موافقة له في قصده ليس متابعة، بل تخصيص ذلك المكان بالصلاة من بدع أهل الكتاب التي هلكوا بها، ونهى المسلمين عن التشبه بهم في ذلك، ففاعل ذلك متشبه في الصورة ومتشبه باليهود والنصارى في القصد الذي هو عمل القلب.

في المتابعة المقاصدية المنضبطة: وهذا هو الأصل، فإن المتابعة في السنة أبلغ من المتابعة في صورة العمل، ولهذا لما اشتبه على كثير من العلماء جلسة الاستراحة؛ هل فعلها استحبابا أو لحاجة عارضة؟ تنازعوا فيها. وكذلك نزوله بالمحصب عند الخروج من منى، لما اشتبه هل فعله لأنه كان أسمح لخروجه أو لكونه سنة تنازعوا في ذلك.

ومن هذا وضع ابن عمر يده على مقعد النبي، وتعريف ابن عباس بالبصرة وعمرو بن حريث بالكوفة، فإن هذا لما لم يكن مما يفعله سائر الصحابة، ولم يكن النبي شرعه لأمته، لم يمكن أن يقال هذا سنة مستحبة؛ بل غايته أن يقال: هذا مما ساغ فيه اجتهاد الصحابة، أو مما لا ينكر على فاعله، لأنه مما يسوغ فيه الاجتهاد لا لأنه سنة مستحبة سنها النبي لأمته، أو يقال في التعريف إنه لا بأس به أحيانا لعارض إذا لم يجعل سنة راتبة.

وهكـذا يقـول أئمــة العلم في هــذا وأمثالــه، تارة يكرهونــه، وتارة يسوغـون فيــه الاجتهاد، وتــارة يرخصون فيــه إذا لم يتخذ سنة، ولا يقول عالم بالسنة إن هذه سنة مشروعة للمسلمين.

فــإن ذلك إنما يقال فيما شرعه رسول اللّٰه، إذ ليس لغيره أن يسن ولا أن يشــرع، وما سنه خلفاؤه الراشــدون فإنما سنوه بأمره فهو من سننه، ولا يكون في الدين واجبا إلا ما أوجبه، ولا حراما إلا ما حرمه، ولا مستحبــا إلا مــا استحبه، ولا مكروهــا إلا ما كرهه، ولا مباحا إلا ما أباحه.

وهكـذا في الإباحات، كمــا استباح أبو طلحة أكل البرد وهو صائم، واستبــاح حذيفــة السحــور بعد ظهــور الضوء المنتشــر حتى قيل هو النهــار، إلا أن الشمس لم تطلع وغيرهما من الصحابة لم يقل بذلك، فوجب الرد إلى الكتاب والسنة.

وكذلــك الكراهــة والتحــريم؛ مثل كراهــة عمر وابنــه للطيب قبل الطواف بالبيت، وكراهة من كره من الصحابة فسخ الحج إلى التمتع، أو التمتــع مطلقــا، أو رأى تقديــر مسافة القصر بحد حــده، وأنه لا يقصر بدون ذلك، أو رأى أنه ليس للمسافر أن يصوم في السفر.

ومــن ذلك قول سلمان: إن الريق نجس، وقول ابن عمر إن الكتابية لا يجوز نكاحها، وتوريث معاذ ومعاوية للمسلم من الكافر، ومنع عمر وابن مسعود للجنب أن يتيمم، وقول علي وزيد وابن عمر في المفوضة إنــه لا مهر لها إذا مات الزوج، وقول علي وابن عباس في المتوفى عنها الحامــل إنها تعتد أبعد الأجلــين، وقول ابن عمر وغيره إن المحرم إذا مات بطل إحرامه، وفعل به ما يفعل بالحلال.

وقول ابن عمر وغيره لا يجوز الاشتراط في الحج، وقول ابن عباس وغيره في المتوفى عنها ليس عليها لزوم المنزل، وقول عمر وابن مسعود

إن المبتوتة لها السكنى والنفقة، وأمثال ذلك مما تنازع فيه الصحابة، فإنــه يجب فيه الرد إلى الله والرســول، ونظائر هذا كثيرة فلا يكون شريعة للأمة إلا ما شرعه رسول الله.

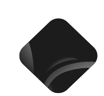
ومــن قال من العلماء: «إن قــول الصحابي حجة» فإنما قاله إذا لم يخالفــه غيره من الصحابــة ولا عرف نص يخالفه، ثم إذا اشتهر ولم ينكــروه كان إقرارا علــى القول فقد يقال: «هذا إجمــاع إقراري» إذا عرف أنهم أقروه ولم ينكره أحد منهم وهم لا يقرون على باطل.

وأمــا إذا لم يشتهر فهذا إن عــرف أن غيره لم يخالفه، فقد يقال: «هو حجة» وأما إذا عرف أنه خالفه فليس بحجة بالاتفاق، وأما إذا لم يعرف هل وافقه غيره أو خالفه لم يجزم بأحدهما، ومتى كانت السنة تدل على خلافه كانت الحجة في سنة رسول الله لا فيما يخالفها بلا ريب عند أهل العلم [179].

كلمة في هدي النبي في اللباس والزينة

ونظــرا لمــا تثيره قضية اللباس أو الــزي الهندامي بصفة عامة من نقاش وجدال حاد في حياة المسلمين، وما تفرزه من سلوكيات اجتماعية متنافرة أحيانا، تتخذ طابع التأسي بالسنة النبوية، فقد رأيت أن أثبت هنــا نصا هاما لابن القيــم في هديه عليه الصلاة والسلام في اللباس والزينــة عامــة، أورده في الجزء الأول من كتابــه القيم: «زاد المعاد في هدي خير العباد»، حيث يتبين لنا من حديثه مدى انسجام هديه عليه الســلام مــع سنن الله في الاستمتــاع بالطيبات عامــة، ومنها بالطبع الذوق الجمالي الرفيع في اللباس والزينة، واليسر والسماحة والمرونة التــي يأخــذ بها الأمور في هذا المجال، ســواء في حق نفسه أو في حق توجيهه وتربيته لأصحابه وأمته.

(179) مجموع الفتاوى 1/ 219.



إن الــذي يتأمل هديه عليه الصلاة والسلام في هذا المجال، يلحظ كيف أنه كان يلبس مما تيسر له من اللباس في بيئته من غير تكلف ولا مبالغة، ولا التزام لشيء مخصوص لا يتعداه إلى غيره، كما أنه لم يكن يلــزم غيره باختياراته الذوقية أو ظروفه الشخصية، أو له علاقة بما هــو جبلي أو عرفي أو اجتهادي خاصــ [180]، بل كان منهجه التربوي قائمــا على ما تمليه الحاجات والمصالــح والأذواق والقدرات الفردية والاجتماعيــة، لإدراكه بأن ذلك هو المقصد الشرعي من ناحية، وبأنه جوهر منطق سنن الله في حياة البشر من ناحية أخرى.

وهذا ما أخذه عنه أصحابه من بعده، لبسوا ما تيسر لهم في بيئتهم وفي البيئــات المختلفة التي عاشوا فيهــا في مختلف بقاع الأرض، ولو كان من سنته عليه الصلاة والسلام التزام سمت هندامي معين لمعنى عبــادي فيه، لعممــه على أصحابه، ولعمَّمه أصحابه من بعده على كل بقــاع الأرض التي حلــوا بها فاتحين ودعاة ومرجعيــين كبارا لكل من عداهــم، ولمــا لم يكن ذلك مــن هديه عليه الصــلاة والسلام، ولا من مقاصــد الشريعة، فقــد تنوعت ألبستهم بحســب الحاجة والمصلحة والإمكان والأذواق، وهو ما أتاح مرونة وخصوبة غير عادية في المنجز الحضاري الإسلامي عبر التاريخ.

وعلــى هــذا الأساس فــإن أي اتجــاه إلى تنميط وقولبــة السمت الهندامــي في المجتمع الإسلامــي، باسم الاتباع والتســنن، هو ابتعاد عن جوهر وحقيقة هدي القرآن والسنة، ودخول في مجال الاقتدائية الحرفية أو الصورية كما يسميها ابن تيمية في هذا النص الذي سبق أن أوردنــاه، ونستسمح القارئ في إثبــات فقرات منه هنا. يقول: «... وكذلــك ابن عمر كان يتحرى أن يســير مواضع سير النبي صلى الله عليه وسلم، وينزل مواضع منزله، ويتوضأ في السفر حيث رآه يتوضأ، ويصــب فضل مائه على شجرة صب عليهــا، ونحو ذلك مما استحبه طائفــة مــن العلماء ورأوه مستحبا ولم يستحــب ذلك جمهور العلماء؛

(180) الشاطبي، الموافقات 4/ 245، 247..

كمـا لم يستحبه ولم يفعلـه أكابر الصحابة كأبي بكـر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود ومعاذ بن جبل وغيرهم لم يفعلوا مثل ما فعل ابن عمر، ولو رأوه مستحبا لفعلوه كما كانوا يتحرون متابعته والاقتداء به؛ وذلـك لأن المتابعـة أن يفعل مثل ما فعل على الوجـه الذي فعل، فإذا فعـل فعـلا على وجه العبادة شرع لنا أن نفعله على وجه العبادة، وإذا قصد تخصيص مكان أو زمان بالعبادة خصصناه بذلك..

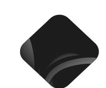
وأمـا مـا فعله بحكـم الاتفاق ولم يقصـده - مثـل أن ينزل بمكان ويصلي فيه لكونه نزله لا قصدا لتخصيصه به بالصلاة والنزول فيه - فإذا قصدنـا تخصيص ذلك المكان بالصلاة فيه أو النزول، لم نكن متبعين بـل هذا من البـدع التي كان ينهي عنها عمر بن الخطاب... وهذا هو الأصل، فإن المتابعة في السنة أبلغ من المتابعة في صورة العمل».

وذهب ابن القيم إلى أبعد من هذا، حينما صنف بعض صور الاتباع والتسـنن الذاهل عن روح الاقتـداء وشروطه الموضوعية التكاملية في نطاق التلبيسات الإبليسية على بعض الناس، وكيده بهم، فقال: «ومن كيـده: أمرُهم بلـزوم زي واحد، ولبسة واحدة، وهيئـة ومشية معينة، وشيـخ معـين، وطريقـة مخترعة، ويفرض عليهم لـزوم ذلك بحيث يلزمونه كلزوم الفرائض، فلا يخرجون عنه، ويقدحون فيمن خرج عنه ويذمونـه.. وهـؤلاء اشتغلوا بحفظ الرسوم عـن الشريعة والحقيقة، فصاروا واقفين مع الرسوم المبتدعة ليسوا مع أهل الفقه، ولا مع أهل الحقائق.

ومـن تأمـل هدي رسول الله عليه الصـلاة والسلام وسيرته وجده مناقضـا لهدي هـؤلاء، فإنه كان يلبسـ القميص تـارة، والقباء تارة، والجبة تارة، والإزار والرداء تارة، ويركب البعير وحده، ومردفا لغيره، ويركـب الفرسـ مسرجا وعريانـا، ويركب الحمار، ويـأكل ما حضر، ويجلسـ علـى الأرض تارة، وعلى الحصير تـارة، وعلى البساط تارة، ويمشـي وحـده تارة، ومع أصحابه تارة، وهديـه عدم التكلف والتقيد بغير ما أمره به ربه، فبَيْنَ هديه وهدي هؤلاء بون شاسع» [181].

---

(181) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان 1/ 122، (تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت 1999).



وملخص ما تناثر من كلام ابن القيم عن اللباس والزينة، في «الإغاثة» و«الـزاد» وغيرهمـا من كتبه، التي تحدث فيها عـن هدي رسول الله عليـه الصـلاة والسلام في اللبـاس والزينة هو قولـه: «والصواب أن أفضل الطرق طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم التي سنها وأمر بهـا، ورغب فيها، وداوم عليهـا، وهي أن هديه في اللباس أن يلبس ما تيسـر من اللباس من الصوف تارة، والقطن تارة، والكتان تارة. ولبس الـبرود اليمنية، والـبرد الأخضر، ولبس الجبة، والقبـاء، والقميص، والسراويـل، والإزار، والـرداء، والخـف، والنعل، وأرخـى الذؤابة من خلفه تارة، وتركها تارة» [182].

إن التأسـي الموضوعـي ليس عمليـة إجرائية آليـة، يستنسخ فيها المتأسـي المفـردات السلوكيـة الصوريـة للحياة النبويـة بحذافيرها، بمعزل عن روح المنهج وقواعده التي حكمت تشكُّل وبناء تلك المفردات السلوكيـة وإخراجها إلى حيز الوجود، بذلك الإحكام، وتلك الفعالية، وذلـك الألـق الجمالي الآسر، بل هـو - أي التأسـي - عملية ثقافية منهجية تركيبيـة بنائية تكاملية محكمة، ينفذ فيها المتأسي إلى عمق وروح المنهج النبوي، الذي يمكنه من تحقيق التأسي أو لنقل الاستثمار الموضوعـي الفعال للسنـة النبوية، في ترقية أدائـه الفكري والروحي والسلوكـي والاجتماعي إلى أعلى مستويات أصالته وفعاليته وقابليته للاطراد.

إننا عندما ننظر إلى واقع الموقف السلوكي لفئات كثيرة في المجتمع والأمة من قضية «الجمالية الهندامية» على ضوء هذه النصوص المتنوعة التـي التقطها لنا ابن القيم من سيرتـه عليه الصلاة والسلام وهديه في اللبـاس والزينـة عامة، يتأكد لنا بوضـوح مدى الحاجة الملحة إلى التحكـم في مسألة المنهج لتحقيق التأسي الموضوعي الصحيح بالسنة

(182) زاد المعاد 1/ 138، (ط3، تحقيق شعيب وعبدالقادر الأرنؤوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998)

النبويـــة، واستثمارهـــا في التأصيل الفعال لحياتنـــا الفكرية والروحية والسلوكيـــة والاجتماعيـــة، لأنه بـــدون هذا التحكـــم في مسألة المنهج، تظـــل عملية التأسي الذاتـــي بالسنة النبويـــة، والاستثمار الاجتماعي لها، بعيدة عـــن الموضوعية الشرعية والفعالية الاجتماعية المطلوبتين باستمـــرار؛ لأن غيـــاب المنهج يـــؤدي في الغالـــب إن لم نقل حتما، إلى الحرفيـــة والتجزيئية والتلفيق والنشازيـــة السلوكية، التي ربما قذفت بصاحبها بعيدا عن مقاصد الشريعة والمصالح الاجتماعية المرعية.



خاتمة في مستخلصات الرسالة

المستخلص الأول

هو تحقيق الصحوة الإسلامية المعاصرة لمكاسب استراتيجية كبيرة، على طريق مرحلة الإقلاع من مسار النهضة الحضارية الطويل. وهو ما يستدعي يقظة كبيرة على مستوى الصحوة والحركة والمجتمع والدولة والأمة؛ لحماية هذه المكاسب ودعمها، والاستفادة النموذجية منها في استكمال بناء الشروط الموضوعية لمرحلة الإقلاع الحضاري التي طال أمدها بسبب ضعف التراكمية التكاملية في جهود الأمة.

المستخلص الثاني

ومن أسباب ضعف هذه التراكمية التكاملية في جهد حركة النهوض الحضاري علي مستوى الصحوة والحركة والمجتمع والدولة والأمة، تشرذم وتنافر النخب الفكرية والروحية والسياسية والاجتماعية، المؤثرة في مسارات هذه النهضة، بسبب الازدواجية في مرجعيتها الثقافية التي ينشَدُّ بعضها إلى متغيرات الماضي ويذهل عن ثوابته ومحكماته السننية. وينشَدّ بعضها الآخر إلى متغيرات ومفرزات تاريخ الحضارة المعاصرة، ويذهل عن ثوابت ومحكمات ورشد هذه الحضارة. وينشدُّ غيرهم إلى منطق المزاوجة التلفيقية بين هذين الطرفين.

المستخلص الثالث

ويكمن المخرج في تجديد وعي هذه النخب الفكرية والروحية والسياسية والاجتماعية، عبر وصلها جميعا بمنابع الثقافة السننية الأصيلة، التي تجمع وتُكامِلُ بين المعطيات العلمية لمنظومات سنن التسخير الأربعة – سنن الآفاق، وسنن الأنفس، وسنن الهداية، وسنن التأييد – وتتجنب منطق تجزئتها والمنافرة بينها، كما حدث سابقا وما يزال يحدث مع الأسف الشديد، وحرم وعي النخب ومن ثم وعي

المجتمع والأمة من فعالية وثمرات وبركات التكاملية الوظيفية الكامنة في هذه المنظومات السننية أصلا.

فتوسيع دائرة منابع ومعطيات المرجعية الثقافية للنخبة، لتشمل كل ما تتيحه لنا المنظومات التسخيرية السننية الأربعة، من خبرات وإمكانات معرفية ومنهجية وفنية وروحية وأخلاقية ومادية، من شأنه أن يخرج الحراك الفكري والاجتماعي والسياسي للمجتمع والدولة والأمة من دوامات التنافر والاهتلاك الذاتي المزمن والمنهك، ويتجه به نحو التكامل والانسجام والفعالية الاجتماعية والحضارية.

المستخلص الرابع

ونقطة الانطلاق في تجاوز هذه الازدواجية الفكرية والسلوكية والاجتماعية المنهكة، التي تعانيها النخبة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وتشطرها إلى نخبة علمانية ونخبة إسلامية ونخبة وطنية متنافرة، هي بنجاح كل من هذه النخب الثلاث في الانفتاح على بعضها البعض، بكل صدق وتواضع، ورغبة في الفهم والتفهيم، والاستفادة والإفادة، وتحقيق التكاملية الأصيلة المطلوبة بين خبرات وتجارب وكفاءات هذه النخب جميعا.

المستخلص الخامس

المنهج باعتباره قدرة معرفية على أصالة الفهم، وقدرة منهجية على فعالية التمثُّل الذاتي، وفعالية الإنجاز الاجتماعي، وفعالية الوقاية المبكرة والمرافقة والاستدراكية لكل العمليات السابقة، هو روح السنة والسيرة النبوية، ومركز الثقل الأكبر فيها، قبل أن تكون هذه السنة أو السيرة مجرد ترسانة ضخمة من المعلومات والمعارف الفقهية، والتوجيهات الأخلاقية.

المستخلص السادس

وهذه الحقيقة تعني، على صعيد العلاقة الوظيفية أو التسخيرية بالسنة والسيرة النبوية، أن أي استثمار صحيح لهذه السنة أو السيرة في حياة المسلم؛ فردا أو جماعة أو مجتمعا أو أمة، يقتضي الوعي بأصول المنهج وثوابته ابتداء، ثم الالتزام بهذا المنهج في عملية التأسي والاقتداء والاستثمار الاجتماعي بعد ذلك، وكل اضطراب في الوعي بأصول المنهج وثوابته، يستتبع لا محالة، اضطرابا واختلالا في التأسي والاقتداء والاستثمار الاجتماعي، لا يؤثر سلبا على أصالة وفعالية واطرادية الأداء الاجتماعي والحضاري؛ للفرد والمجتمع والأمة، في معتركات التدافع والتداول الحضاري فقط، بل يؤثر كذلك على مصداقية السنة والسيرة والإسلام عامة، في نظر أجيال المجتمع والأمة خاصة، والأجيال البشرية المعاصرة عامة.

المستخلص السابع

الدائرة الكلية الأولى الضابطة للمنهج في الحركة النبوية، والمؤثرة عليه بشكل حاسم ومطرد، هي الاستثمار الشمولي لمنظومات سنن التسخير الأربع، بشكل تكاملي متدرج، يجتنب أية منافرة بينها، أو تهميش لدور أي منها، ويستوفي حاجات ومستلزمات كل مرحلة في «الدورة الإنجازية» للفعل النبوي، بحيث يخرج في نهاية دورته فعلا أصيلا فعالا مطردا.

المستخلص الثامن

ضرورة الوعي بمجال حجية وسلطة كل منظومة سننية من منظومات سنن التسخر الأربعة، واحترام ذلك بكل صرامة في عملية العلاقة الاستثمارية بكل منظومة من هذه المنظومات السننية التسخيرية، وعدم الاستعاضة عن أي منها بالأخرى، سواء في مجال

الحجيـة والسلطـة المعرفية، أو في مجال التسخـير الوظيفي لها؛ لما في ذلـك من إخلال خطير بطبيعة ونسقية النظام التسخيري السنني الكلـي الـذي وضعه الله سبحانه وتعالى لانتظـام حركة الاستخلاف البشري في الأرض.

المستخلص التاسع

والدائرة الكلية الثانية الضابطة للمنهج في الحركة النبوية، والمؤثرة عليه بشكل حاسم ومطرد، هي المبدئية الحركية المنضبطة، والواقعية الحركية البصيرة، والفعالية الإنجازية المتوازنة، والاستباقية الوقائية الشاملـة، والاستمراريـة الدائبة، واعتمـاد استراتيجية الإحسان في العلاقة بالآخرين، والاستعانة بالله، بعد استيفاء الأخذ بما تتيحه منظومات سنن الآفاق والأنفس والهداية، والتوكل عليه، وتفويض الأمر إليه.

المستخلص العاشر

المنهج يقتضي باستمرار، أن يكون الاقتداء والتأسي بالسنة والسيرة النبويـة، والاستثمار الاجتماعي لها، اقتـداء واستثمارا موضوعيا أو مقاصديـا منضبطا، يتجاوز العلاقة النقلية التجزيئية الآلية الحدِّية، أو العلاقـة الانتقائيـة المميَّعـة، أو العلاقـة الذوقيـة المنفتحـة على الخرافة، إلى العلاقة المقاصديـة التحليلية التركيبية التكاملية، التي تخلِّص عملية الاستثمـار والتنزيل من كل ما هـو خصوصي وظرفي وتاريخـي، وترتقي بهـا إلى التنزيل والاستثمـار المقاصدي التكاملي المنضبـط، الـذي يضمن أصالـة الموقـف أو الفعل، ويحقـق فعاليته الإنجازية، ويعزز شروط اطراديته التاريخية.

وأخـيرا: أبتهـل إلى الله تعالى أن يغفـر لي ويتجاوز عما يكون قد بدر مني من سهو أو تقصير أو خطأ، أو توجيه لم يصب عمق الهدف المعرفي والمنهجي والتربوي الذي قصدته، وأن يكتب ما في هذه الرسالة من صواب وسداد في ميزان حسناتي، وميزان حسنات كل من يقرؤها وينتفع بها، وينفع بها غيره، إنه هو البر التواب الرحيم.



فهرس المصادر والمراجع

1. إبراهيم العلي، **صحيح السيرة النبوية ط3**، دار النفائس، بيروت 1998.

2. ابن باديس، **مجالس التذكير من حديث البشير النذير**، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر.

3. ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت 1957.

4. ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقع**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتب العصرية، بيروت، 1407هـ.

5. ابن قيم الجوزية. **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت 1999.

6. ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد**، ط3، تحقيق شعيب وعبدالقادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 1998.

7. ابن قيم الجوزية، **الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي**، ط6، تحقيق عبدالله بن عالية، دار الكتاب العربي، 1999.

8. ابن قيم الجوزية، **تهذيب مدارج السالك**، تهذيب عبدالمنعم صالح العزي، ط6، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.

9. ابن قيم الجوزية، **التفسير القيم**، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م.

10. ابن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط2، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة 1954م.

11. أبو إسحاق الشاطبي، **الاعتصام**، دار المعرفة، بيروت، 2000.

12. أبـو إسحاق الشاطبي، **الموافقات**، تحقيـق: عبدالله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

13. أبـو الفـرج بن الجـوزي، **تلبيـس إبليس**، دار الكتـب العلمية بيروت (د.ت).

14. أحمد باوزير، **مرويات غزوة بدر**، مكتبة طيبة، 1980.

15. أحمـد بـن حنبل، **المسنـد**، ط2، تحقيق أحمـد شاكر، المكتب الإسلامي، بيروت، 1981.

16. إسماعيـل بن كثير، **تفسير القـرآن العظيم**، ط2، دار الفكر، بيروت، 1970.

17. إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية**، دار الريان للتراث، 1408هـ.

18. ألكسـس كاريل، **الإنسان ذلـك المجهول**، ترجمة عادل شفيق، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964.

19. ابن رجب الحنبلي، **جامع العلوم والحكم**، ط2، دار ابن حزم، بيروت، 2002.

20. ابـن عبد الـبر، **الدرر في اختصار المغازي والسير**، دار التحرير للطباعة والنشر، القاهرة، 1966.

21. ابن عبدالبر، **الدرر في اختصـار المغازي والسير**، ط2، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة، 1983.

22. أبـو بكـر البيهقي، **دلائل النبوة**، تحقيـق عبدالرحمن عثمان، مطابع دار النصر، القاهرة، 1973.

23. أبو بكر البيهقي، **دلائل النبوة**، تحقيق عبدالمعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985.

24. تقي الدين بن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

25. تقي الدين بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.

26. تقي الدين بن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987.

27. جان بيريه، **الذكاء والقيم المعنوية**، ترجمة هيثم الأيوبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986.

28. الحسين بن مسعود البغوي، **شرح السنة**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412 هـ.

29. رينيه دوبو، **إنسانية الإنسان**، ترجمة نبيل صبحي الطويل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979.

30. سعيد حوى، **الرسول صلى الله عليه وسلم**، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989.

31. سيد قطب، **هذا الدين**، دار الشروق، بيروت، د.ت.

32. سيد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، بيروت، 1974.

33. شهاب الدين محمود الألوسي، **روح المعاني**، دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان، 2002.

34. شهـاب الدين القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفـات القاضـي والإمام**، تحقيـق عبدالفتاح أبو غـدة، ط2، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، 1995.

35. شهاب الدين القرافي، **الفروق**، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

36. الطيب برغوث، **المنهج النبوي في حماية الدعوة ومنجزاتها في مرحلة بناء المجتمع الإسلامي بالمدينة**. (دكتوراة دولة مخطوطة).

37. الطيب برغوث. **نظرية الإسلام في فلسفة الاستخلاف البشري** (مخطوط).

38. الطيـب برغوث، **المنهج النبـوي في حماية الدعوة ومنجزاتها في مرحلة التأسيس العقدي والفكري للمجتمع الإسلامي بمكة**، دار قرطبة، الجزائر، 2004.

39. الطيب برغوث، **قواعد المنهج في الحركة النبوية**، (مخطوط).

40. الطيـب برغـوث، **مقدمـة في الوعـي الاستخـلافي الأعلـى** (مخطوط).

41. الطيـب برغوث، **الأبعاد المنهجيـة للفعل الدعوي في الحركة النبوية**، طبعة كوالالمبور، ماليزيا، 1999.

42. الطيـب برغوث، **مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية**، دار قرطبة، الجزائر، 2004.

43. الطيـب برغوث، **الفعالية الحضاريـة والثقافة السننية**، دار قرطبة، الجزائر، 2004.

44. الطيب برغوث، **الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية**، دار قرطبة الجزائر، 2004.

45. عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، **العقيدة الإسلامية**، ط8، دار القلم، دمشق، 1997.

46. عبدالغني عبدالخالق، **حجية السنة**، دار القرآن، بيروت 1986.

47. علي برهان الحلبي، **السيرة الحلبية**، دار المعرفة، بيروت 1400هـ.

48. عمر عبيد حسنة، **مجلة الأمة**، ع 51.

49. القاضي عياض، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

50. مالك بن أنس، **الموطأ**، ط 10، دار النفائس، بيروت 1407 هـ - 1987.

51. محمد العروسي عبدالقادر، **أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالتها على الأحكام**.

52. مالك بن نبي، **تأملات**، دار الفكر، بيروت، 1981.

53. مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ط2، دار الفكر، دمشق، 1974.

54. مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، دار الفكر، دمشق.

55. مبارك الميلي، **رسالة الشرك ومظاهره**، ط3، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، 1982.

56. محمــد رشيد رضا، **تفسير المنــار**، ط2، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

57. محمــد بن هشام، **الســيرة النبوية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

58. محمد سعيد رمضان البوطي، **فقه السيرة**، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة 1970.

59. محمــد الطاهر بــن عاشــور، **مقاصد الشريعــة الإسلامية**، الشركة التونسية للتوزيع 1978.

60. محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير** (د-ت).

61. محمــد بــن إسماعيــل البخــاري، **الجامع الصحيــح**، المكتبة السلفية، 1400هـ.

62. محمــد الغزالي، **فقه السيرة**، دار الشهــاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر، 1988.

63. محمــد جمــال الديــن القاسمي، **محاسن التأويــل**، ط2، دار الفكر، بيروت، 1978.

64. محمــد ناصر الدين الألباني، **صحيح أبي داود**، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1409هـ.

65. محمد ناصر الدين الألباني، **مشكاة المصابيح**، دار ابن عفان، القاهرة 1422هـ.

66. محمــد ناصر الدين الألباني، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، المكتب الإسلامي، بيروت، 1399هـ.

67. محمد ناصر الدين الألباني، **الإيمان لابن أبي شيبة**، دار الأرقم، (ب-ت).

68. محمد ناصر الدين الألباني. **صحيح ابن حبان**، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1409هـ.

69. محمد ناصر الدين الألباني، **صحيح ابن ماجة**، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1407هـ.

70. محمد ناصر الدين الألباني، **صحيح النسائي**، مكتب التربية العربي لدول الخليج 1409هـ.

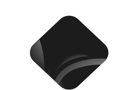
71. مسلم بن الحجاج، **المسند الصحيح**، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1374هـ.

72. ويل ديورنت، **قصة الحضارة**، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، 1971.

73. ندوة السنة النبوية ومناهجها في بناء المعرفة والحضارة، عمان 1989م.

شروط الإسهام في الإصدار الفكري «آفاق»

- أن يكون للباحث إسهام في ميدان الفكر الإسلامي.
- أن يكون البحث جديدا لم يسبق نشره.
- أن يتناول البحث قضايا الفكر والمنهج والحضارة، منطلقا من واقع الأمة في المعالجة، ومستشرفا للآفاق المستقبلية.
- أن يسهم في تأصيل الرؤية الوسطية وإشعاع قيم الفاعلية والتجديد.
- أن ينطلق، في التحليل والمعالجة، من الرؤية الوسطية القائمة على قيم الإنصاف والحوار والموضوعية.
- أن يبتعد عن إعادة إنتاج الخلاف الفكري والمذهبي
- أن يعتمد المنهجية العلمية في التوثيق والترقيم والتحقيق.
- أن يقدم البحث مطبوعا في ثلاثة نظائر، إضافة إلى قرص مدمج، وأن لا يتجاوز مائتي صفحة، من حجم A4، وبخط Simpliefed Arabic، ذي البنط 16.
- يحق للجنة العلمية أن تقترح على صاحب البحث إدخال التعديلات المناسبة.
- لا تسترد الأبحاث غير المنشورة.
- يقدم لصاحب البحث المنشور مكافأة مالية تقديرية.





قراءات معرفية في الفكر الأصولي

التشكل - العلاقة - التجديد

أ. د. قطب مصطفى سانو



أ. د. قطب مصطفى سانو

من مواليد 1966م بجمهورية غينيا، غرب إفريقيا، حاصل على الدكتوراه في أصول الفقه، يعمل مدرسا للفقه وأصول الفقه المقارن بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وعضواً بمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا ومجمع الفقه الإسلامي بجدة.
له مؤلفات عديدة منها: «معجم لغة الفقهاء» (بالإشتراك)، و«معجم مصطلحات أصول الفقه» و«الاستثمار: أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي» و«موسوعة الحج والعمرة» وغيرها.



نهر متعدد.. متجدد

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام النوعي في إثراء المحيط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات دورية وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة، رمز بريدي: 13001 دولة الكويت
الهاتف: 2487106 (965+) - فاكس: 2468134 (965+)
البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

الطبعة الأولى - دولة الكويت

يوليو 2007 م / جمادى الثاني 1428هـ

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

الموقع الإلكتروني: www.islam.gov.kw

تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع : 2007/040
ردمك: 99906-92-22-x

فهرس المحتويات



تصدير



بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيد المرسلين.

العلوم مراتب، وأعظمها ما ساعد على بناء المنهج، وأسهم في تشييد صرح الرؤية العلمية والحضارية للأمة، وقد أجمع علماء الإسلام، قديما وحديثا، على أن علم أصول الفقه قادر على حيازة ذلك الوصف؛ لأنه يقدم الآليات والأدوات المساعدة على فهم الخطاب الشرعي وإدراك مقاصده، والسعي إلى إيجاد أنجع القنوات والسبل لتنزيله على واقع الأفراد والجماعات والأمم، بعد تقديم العناصر المساعدة على فهم ذلك الواقع المراد تنزيل مقتضيات خطاب الشرع عليه توجيها وإصلاحا وإرشادا.

وقد تعاقب على علم أصول الفقه علماء ومفكرون، وسعى بعضهم إلى تقديم أطر وملامح لتجديده والدفع به نحو الانخراط المنهجي في عملية التجديد الفكري والحضاري للأمة، واستمداد منهج سليم وفعال للتعامل مع الظواهر والنوازل والأقضية والتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حلت بالأمة في مختلف مرافق سيرها وكسبها.

ويأتي كتاب «قراءات معرفية في الفكر الأصولي» للباحث قطب مصطفى سانو إسهاما متميزا في هذا الاتجاه، فقد انطلق من قاعدة منهجية عامة وهي أن الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية لها دور كبير في كل ما ينتجه الفكر الإنساني، ومن ثم، فإن قراءة الفكر الأصولي، كي تكون حائزة على وصفي العلمية والسداد، لا بد أن تعنى بالبحث في الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية التي مثلت السياق الطبيعي والمحضن الراعي للأفكار والمنهجيات، والوعي بأثر الأولى في الأخرى.

ومن خلال إحكامه لهذه القاعدة، فهما وتحليلا، استطاع أن يحدد ملامح المنهجيات الأصولية بمختلف مدارسها، وأن يبرز ما هو من

أثر البيئة المحلية فيها، وما هو مرتد إلى الأصـول المعرفية الدقيقة، وذلـك كلـه مـن أجل أن يؤخـذ بالأصـول، ويمكن تجاوز ما له صـلة بالبيئات المحلية، باعتبار أن الفكر الأصـولي، هو في نهاية المحصـلة، نتاج فكر إنساني متفاعل مع نصوص الشرع ومعطيات الواقع الفكرية والاجتماعية.

وبهذه المنهجية، صـار متاحا التعرف، داخل الفكر الأصـولي، على ظروف تشـكل المنهجية الشـافعية (أو منهجية المتكلمـين) والمنهجية الحنفية والمنهجية الشـاطبية، وسـيرها الاسـتدلالي عنـد رواد تلك المنهجيات وتلامذتها على حد سواء.

وقد نبه الباحث، وهو بصدد تحديد الفروق بين المنهجيات الأصولية السـابقة، على دور الإمام الشـاطبي في ربط الفكر الأصولي بالواقع ومقاصد الشرع، وجعل ذلك مبحثا محوريا من مباحث علم الأصول؛ وهو ما يؤكد، تاريخيا، كيف أن الشـاطبي أحدث تغييرا في منطلقات البحث الأصـولي ونتائجه، وذلك بما أحدثه من ضـرورة إشراك فهم الواقع وفقه مآلاته، بمختلف أبعاده، في فهم نصـوص الوحي، والوعي بـأن الفقه الإسـلامي فقه واقعي مرن، يتخذ من مقاصـدية أحكامه سنده في ضمان تنزيل سديد في واقع الناس وحياتهم.

وقد تمثلت غاية الباحث من الوقوف على تلك المنهجيات في تأكيده بـ «أن الحاجة تمس اليوم إلى اجتهاد جماعي علمي فكري رصين بغية تأصـيل قواعد أصولية إضـافية قادرة على تمكين العقلية الإسـلامية المعاصرة من مجابهة المستجدات والنوازل بفكر أصيل معاصر».

ولم يكـن الباحث ميالا إلى التنـاول الأكاديمي المحض لمباحث علم أصول الفقه؛ إذ لم يجعل ذلك غاية لكتابه، لعلمه، أولا، بأن الكتب في الموضوع متوفرة ومتداولة، ولإيمانه بأن علم أصول الفقه ليس محتاجا

إلى إعادة صياغة، وإنما هو محتاج إلى من ينتقل به إلى حيز التفاعل المنتج مع مستجدات الحياة العامة عند المسلمين، ويستثمر مناهجه وآلياته في إعادة الفهم السليم لخطاب الشارع ومقاصده وتنزيله في واقع الناس حركة ميسرة في اتجاه رفع الأغلال والأوهاق التي كبلت حياة المسلمين في العديد من المجالات والميادين.

وتجديد الفكر الأصولي، عند الباحث، محتاج إلى أن يشمل الجوانب الآتية: الشكل والمنهج والمحتوى.

فأما تجديد شكل الفكر الأصولي، فهو مستويان، تجديد تصفية، وتجديد تفعيل، فمن مظاهر تجديد التصفية الحرص على تجاوز بعض المصطلحات والمفاهيم التي تسربت إلى حقل الأصول من المنطق وعلم الكلام، مما لا يضر خلوص الأصول منها في فهم موضوعاته ومناهجه وإدراك ثمرته.

ومن مظاهر تجديد التفعيل أن يحرص على تقديم المادة الأصولية في لغة بيانية راقية، بعيدا عن التراكيب المغلقة التي تتميز بالجفاء والغموض، مع الإكثار من الأمثلة التطبيقية الواقعية التي تغرس الإيجابية والإبداعية والابتكار.

وأما تجديد منهج الفكر الأصولي، فهو تجديد تصفية وتجديد تفعيل، وتجديد إضافة، ينصب تجديد التصفية على تنقية الفكر الأصولي من بعض القواعد التي اعتقد بعض العلماء أنها تؤدي إلى معرفة حكم الشرع في مسألة من المسائل مثل الإلهام، وشرع من قبلنا بحمولته المتعارضة مع مقاصد القرآن وتوجيهاته.

وأما تجديد التفعيل، فيتمثل في إعطاء العديد من القواعد الأصولية معانيها الواقعية، من مثل الإجماع وأركانه وشروطه، وضبط مراتب الأدلة التبعية.

وأما تجديد الإضافة، فمرتبط أساسا بالمنهج، وذلك يتمثل في إدخال أدوات الرصد والتحليل والإحصاء والمسح الاجتماعي وأدوات تحليل المحتوى ضمن الآليات المساعدة للوصول إلى نتائج قريبة إلى اليقين في مجالات عدة مثل إدراك النفس الإنسانية والتركيبة الاجتماعية والدراسات القانونية والاقتصادية والسياسية والمجتمعية.

وقد تساعد تلك الأدوات في توطين الدلالة الواقعية للإجماع والمصالح المرسلة وسد الذرائع وعمل أهل المدينة، وإذا كان علماء الأصول قديما قد استعانوا بآليات كلامية ومنطقية، فليس هناك ما يمنع من الاستعانة بالآليات الحديثة في مجال البحث العلمي والمجتمعي.

ثم هناك تجديد في محتوى الفكر الأصولي المستوعب لتجديد تصفية محتواه من مباحث لم تعد الحاجة مستدعية لها، وتجديد تفعيل وخاصة في مباحث مقاصد الشريعة ومآلات الأفعال، وتجديد إضافة، وخاصة ما له تعلق باعتبار الواقع المعيش بمختلف تداخلاته وتعقيداته.

وانتهى الباحث إلى مجموعة من النتائج والاقتراحات نظن أنها، بوضوحها ودقتها، قادرة على أن تنشئ حوارا علميا بين المختصين في موضوع الفكر الأصولي. نترك للقارئ الكريم فرصة قراءتها وتأملها ضمن إصدارات مشروع «**روافد**» التابع لقطاع الشؤون الثقافية بالوزارة، وفي سلسلة «**مراجعات تراثية**»، سائلين المولى عز وجل أن يثيب الباحث على جهده، وأن يبلغه مقصده المتمثل في وجوب إنجاز مراجعة علمية لمباحث علم أصول الفقه، وضرورة انطلاق حركة تجديدية للفكر الأصولي وفق المنهج الذي رسمه رواده، يعود نفعها العاجل والآجل على الأمة في فهم خطاب شريعتها، وحسن تنزيله في واقعها هداية للذات ورحمة للعالمين. والله الموفق للفلاح.



تقديم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد،

لا تفتأ الحاجة العلمية ماسة إلى أبحاث عميقة في تاريخ المناهج والأفكار، وما تزال الساحة الفكرية الحصيفة ترنو يوما بعد يوم إلى الوقوف على أثر الزمان والمكان وتأثيرهما في المبادئ والآراء والمنطلقات، بل إنَّ التطلع إلى تعهد منهجيَّة أو مبدأ أو فكر بالمراجعة أو التطوير أو التجديد، لا يمكن له أن يتمَّ ما لم يسبقه كشفٌ دقيقٌ وأمينٌ لأثر الظروف الفكريَّة والأحوال السياسية والاجتماعية في تشكل تلك المنهجية أو ذلك المبدأ، ويعرف هذا الكشف عند أهل العلم بتاريخ العلوم بالقراءة المعرفية.

إنَّ الواقع العلمي الإسلامي سعد في القرون الأولى بتشكل متلاحق ومتتابع لعددٍ من المنهجيات؛ إذ تشكلت في النصف الأول من القرن الثاني الهجري منهجية عنيت بضبط المرويات من الأقوال والأفعال والتقريرات المنسوبة إلى المصطفى صلى الله عليه وسلم، وعرفت تلك المنهجية بعد بعلم الحديث، ثم تشكلت قبيل منتصف ذلك القرن نفسه منهجيتان، وهما: المنهجية الكلامية التي عرفت بعد بعلم الكلام، والمنهجية الفقهية التي أطلق عليها فيما بعد علم الفقه، وتلا تشكل هاتين المنهجيتين عند نهايات القرن الثاني تشكل منهجية رابعة عرفت بعد بعلم الأصول، وهكذا تتابع تشكل المنهجيات في الفكر الإسلامي، وتحولت تلك المنهجيات إلى علوم، فغدا ثم علم للتفسير، وعلم للخلاف، وعلم للقواعد الفقهية، وهكذا دواليكم.

إنه ليس من شك في أنه قد كان للظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية أثر غير منكور في تشكل هذه العلوم وتكوينها اعتباراً بأن نشأة الواحد منها ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالواقع الفكري الذي كان مخيماً وبالواقع الاجتماعي والسياسي الذي كان سائداً

آنذاك؛ ومن غير الوارد الارتقاء بهذه العلوم تطويراً وتجديداً وتفعيلاً ما لم يتم الوعي الحصيف بتلك الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية التي كانت قائمة عند تشكل هذه العلوم.

وإذ الأمر كذلك، فإننا نرى أن نخصص هذا الكتاب بقراءة معرفية للمنهجية الأصولية تلقي ظلالاً من الضوء على أثر الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية في تشكلها سعياً إلى الارتقاء بهذه المنهجية الناصعة تطويراً وتجديداً وتفعيلاً.

وبطبيعة الحال، نبادر إلى تقرير القول بأنه ليس من مريةٍ في أن المكتبات الإسلامية المنتشرة في جميع أنحاء العالم تزخر اليوم بجملة حسنة من المؤلفات والكتب العلمية حول تاريخ نشأة علم أصول الفقه، وطرائق التأليف فيه، كما تعج تلك المكتبات العامرة بعدد غير يسير من الأبحاث والدراسات التي رام منها أربابها بيان أهمية تجديد الفكر الأصولي وضرورة الارتقاء بها، بل إنَّ الناظر في الدراسات والأبحاث العلمية الحديثة في الفكر الأصولي، يجد حديثاً عاماً عن هذا الجانب من الفكر الأصولي، كما يجد في كثير من الأحيان تكراراً للمقولات الشائعة عن تاريخ نشأة هذا العلم ومناهج التأليف فيه المتراوحة بين منهج الشافعية ومنهج الحنفية، ومنهج الجمع بين المنهجين.

بيْدَ أنَّ إمعان النظر في تلك المؤلفات والدراسات والأبحاث القيِّمة يُسوق إلى القول إن أربابها لم يعنوا بتأصيل القول في أثر الظروف الفكرية والعلمية والأحوال السياسية والاجتماعية على تشكل منهجيات الفكر الأصولي، كما يجد المتأمل أن أصحاب تلك الأعمال تجاوزوا، في كثير من الأحيان، تحرير القول في تلك العلاقة المنطقية الثاوية بين علم الأصول وعلم الكلام من جهة، وأثر تلك الجهود المباركة التي بذلها علماء الكلام بغية الارتقاء بعلم الأصول، وتجديد مباحثه، وتوسيع دائرة موضوعاته من جهة أخرى.

وأمـا المرتكزات العلميـة التي ينبغي أن يقـوم عليها تجديد الفكر الأصـولي بحيـث يغدو فكراً حاضـراً وشـاهداً وفاعلاً وقـادراً على مواجهـة تحديات العصـر، فإنها لما تظفر بدراسـات علمية تطبيقية مفصـلة، فلئن تحدث عدد لا يسـتهان به من المعاصـرين عن أهمية تجديـد هـذا الفكـر وضـرورته في العصـر الراهن، فإنهـم لم يعنوا بتفصـيل القـول في كيفية تحقيـق ذلك التجديد المنشـود لهذا الفكر المنهجي الرصين المرن المنفتح.

واعتباراً بما للقراءات المعرفية - كما أسـلفنا - من أهمية قصـوى في إبـراز أثر الظـروف الفكرية والأحوال السياسـة والاجتماعية في تشكل المنهجيات والأفكار، واعتداداً بما تنتظمه القراءات المعرفية من كشـف للأبعاد الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تروم المنهجيات تحقيقها عند تشـكلها، بل انطلاقاً من الأهمية الموضوعية والضرورة العلمية للقراءات المعرفية عند الهمِّ بتجديد المنهجيات أو تقويم أدائها وفعاليتهـا؛ إذ إن أي تجديـد لمنهجيـة أو مبـدأ لا يرتكـز على قراءة معرفيـة لا يعدو أن يكون تجديـداً محفوفاً بالمخاطر، ولا يمكن له أن يتحقـق في أرضـ الواقع وذلـك لافتقاره إلى الوعـي الدقيق بظروف التشكل ودلالاته المعرفية والاجتماعية والسياسية.

ولهـذا كله، فإن هـذا الكتاب المتواضـع يأتي اليـوم ليعنى بالقيام بقـراءة معرفية تقوم على تأصـيل القول بصـورة علمية واضـحة في الظـروف الفكريـة والأحوال السياسـية والاجتماعيـة التي أدت إلى تشـكل المنهجيات الأصـولية، كما تروم هذه القـراءة المعرفية تحقيق القـول في جملـة الأسـباب التي دفعـت علماء الكلام قبيل منتصـف القرن الثالث الهجري إلى الاهتمام بعلم أصـول الفقه دون سـواه من العلوم الشرعية التي كانت مدونة آنذاك سعياً إلى إبراز تلك العلاقة المنطقية والجدلية الثاوية بين علم الأصول وعلم الكلام، وكشف النقاب عما نتج عن ذلك التلاقح الفكري بين علم الأصول وعلم الكلام.

وفضلا عن هذا، فإن هذه القراءة المعرفية تسعى إلى تأصيل القول في مسألة تجديد الفكر الأصولي متجاوزة بهذه المسألة الدائرة النظرية المحضة، ومحررة العلاقة المنطقية بين تجديد الفكر الأصولي وتجديد أمر الدين؛ وذلك أملاً في الوصول بعدُ إلى صياغة منضبطة للمرتكزات العلمية التي يمكن أن يتحقق من خلالها تجديد منشود للفكر الأصولي في العصر الراهن.

وتأسيساً على هذا، فإنَّ هذا الكتاب سينتظم مدخلاً تعريفياً، وثلاثة فصول، يعنى المدخل التعريفي بتسليط الضوء على المراد بمصطلح المنهجيات الأصولية، وأما الفصل الأول، فسيعنى بتأصيل القول في تشكل المنهجيات الأصولية، ويتناول الفصل الثاني علاقة علم الأصول بعلم الكلام، وأما الفصل الثالث، فإنه يعنى بتحقيق القول في تجديد الفكر الأصولي في ضوء الواقع المعاصر. وتحتضن الخاتمة أهم النتائج والاقتراحات التي نتوصل إليها من هذه الفصول الثلاثة.

والله نسأل أن يكتب لنا التوفيق، ويوفقنا إلى السديد من الآراء، والوجيه من الأقوال، إنه نعم المولى ونعم النصير، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

كتبه الطامع في جنان ربه/

أبو محمد الأمين قطب مصطفى سانو

نزيل كوالالمبور، ماليزيا



مدخل

مدخل تعريفي
بمصطلحي القراءات المعرفية والمنهجيَّات الأصوليَّة [1]

سعياً إلى تناول منهجيٍّ لفصول هذا الكتاب، نرى أن نمهِّد ذلك بتحقيق القول في مرادنا بالقراءات المعرفيَّة من ناحية، ومرادنا بالمنهجيَّات الأصوليَّة التي يراد التعرف على تشكلها، فعلاقتها، ثم تجديدها.

أولاً: مصطلح القراءات المعرفيَّة

نقصد بها الدراسة العلمية الموضوعية المنهجية النقدية التي تقوم على تحليل أمين موضوعي لأثر الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية في نشأة المنهجيات والأفكار والمبادئ، كما تقوم على تحليل أثر الزمان والمكان وتأثيرهما في المنهجيات والأفكار والمبادئ. وتنطلق هذه القراءة من اقتناع مفاده أن المنهجيات والأفكار والمبادئ لا تنشأ - بأي حالٍ من الأحوال - بمعزل عن الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية السائدة، بل للظروف والأحوال تأثير مباشر وغير مباشر في تلك المنهجيات والأفكار عند تشكلها وتكوينها، وهو ما يعني أن التغيرات والتطورات التي تطرأ على الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية تترك أثرها الجليَّ في الأفكار والمنهجيات، ولذلك، فإن النهوض بمنهجية أو مبدأ يظل مرهوناً بمدى استيعاب أربابها أثر الظروف والأحوال فيها، فإذا وعوا ذلك الأثر، كان بمقدورهم الارتقاء بها وتنقيتها من الجانب الظرفيِّ الذي ولَّى عهده. وتعرف هذه القراءة في الدراسات المنهجية الحديثة بالقراءة الإبستمولوجية.

1- لمعرفة مزيد من المعلومات حول هذه المنهجيَّة في الدراسات الحديثة، يراجع: أصول الفقه للإمام أبي زهرة، وأصول الفقه الإسلامي للشيخ عبدالوهاب خلاف، وأصول الفقه الإسلامي للشيخ محمد مصطفى شلبي، وأصول الفقه للدكتور طه العلواني، وأصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي، والوجيز في أصول الفقه للدكتور عبدالكريم زيدان، وغيرهم كثير، فقد تناول هؤلاء المعاصرون هذه المنهجيات الأصولية تحت مسمى طريقة التأليف في أصول الفقه حينا، ومنهج التأليف في أصول الفقه حيناً آخر.

ثانياً: مصطلح المنهجيات الأصولية

إننا نقصد بمصطلح المنهجيات الأصولية في الدرس الأصولي، الطريقة العلمية التي سار عليها مؤسِّسو المدارس الأصولية، وتتمثل هذه المنهجيات في منهجيتين رئيستين، ومحاولتين منهجيتين، فأما المنهجيتان الرئيستان، فهما: المنهجية الشافعية، والمنهجية الحنفية، وأما المحاولتان المنهجيتان، فهما: المحاولة المنهجية الموسومة بمنهجية الجمع بين المنهجيتين، والمحاولة المنهجية الشاطبية، وهذا تحديد لمضامين كل واحدة من هذه المنهجيات:

أولاً: المنهجية الشافعية

نروم بها تلك المنهجية الأصولية التي تكونت في مراحلها الأولى عن طريق استقراء نصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية الطاهرة، ومراعاة أساليب اللغة العربية وقوانينها وآدابها ومعهوداتها، واستفادت في مراحلها المتأخرة من قوانين المنطق اليوناني/ الأرسطيِّ.

وتتميز هذه المنهجية بقيامها على تقرير الأصول، وتقعيد القواعد تقعيداً نظرياً سائراً مع العقل والبرهان دون نظر إلى اجتهادات أئمة المذاهب الفقهية المدونة والسائدة، بل ينبغي أن تعرض تلك الاجتهادات كلها على القواعد الأصولية المستخلصة من نصوص الكتاب والسنة وقوانين اللغة ومعهوداتها؛ ذلك لأن القاعدة الأصولية في هذه المنهجية تعد سيدة وحاكمة على الاجتهادات وفتاوى الأئمة السابقين بغض النظر عن مكانة قائليها ومنزلتهم، وتعتبر هذه المنهجية استقرائية؛ لأن القواعد المنبثقة عنها تشكلت من خلال استقراء نصوص الكتاب والسنة ومعهودات لسان العرب بتصفح آحاد الآيات والأحاديث وكلام العرب.

وإنما كانت هذه المنهجية استقرائية أيضاً لأنَّ نتائجها أكبر من المقدمات التي أسهمت في تكوينها، شأنها في ذلك شأن كل دليل استقرائي.



وقد اشتهرت هذه المنهجية بأسماء ثلاثة، وهي: المنهجية الشافعية، ومنهجية المتكلمين، ومنهجية الجمهور، وسميت المنهجية الشافعية نسبة إلى الإمام الشافعي الذي يعتبر مبتكر هذه المنهجية وأول من اهتدى إليها، وتسمى منهجية المتكلمين اعتباراً بكونها المنهجية الأصولية التي تقبلها سائر علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة، وتعرف هذه المنهجية أيضاً بمنهجية الجمهور نظراً إلى كونها المنهجية التي تلقاها جل رواد المذاهب الفقهية الإسلامية بالقبول من شافعية ومالكية وحنابلة. فطريقة علماء هذه المذاهب في الأصول متحددة ومتفقة بصورة عامة.

ويمكن التعرف على هذه المنهجية من خلال طريقة التأليف التي ينتهجون، حيث إنهم في الغالب الأعم يبدؤون كتاباتهم بالحديث عن مباحث الحكم، فمباحث الأدلة، ثم مباحث الاستنباط ومباحث الاجتهاد والإفتاء، ومن أهم الكتب المؤلفة على هذه المنهجية، كتاب الرسالة للإمام الشافعي، وكتاب التقريب والإرشاد للباقلاني، وكتاب البرهان للجويني، وكتاب المستصفى للغزالي، وكتاب العمد للقاضي عبدالجبار الهمذاني، وكتاب شرح المعتمد لأبي الحسين البصري، ولهذه الكتب الأساسية شروح ومختصرات، من أهمها: المحصول للرازي الذي يعد شرحاً لكتاب المستصفى، وروضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، وشرح المنهاج للبيضاوي، ونهاية السول للإسنوي، ومختصر ابن الحاجب، وشرح تنقيح الفصول للقرافي، وإرشاد الفحول للشوكاني.

ثانياً: المنهجية الحنفية

نروم بها تلك المنهجية الأصولية التي تكونت - ردة فعل للمنهجية الشافعية - عن طريق استخلاص القواعد الأصولية من فتاوى الأئمة الأحناف واجتهاداتهم، اعتقاداً - من واضعي المنهجية - أن أئمتهم

ساروا على تلك القواعد التي استنبطوها في اجتهاداتهم وفتاواهم. وتتميز هذه المنهجية باتخاذها آراء أئمة الفقه الحنفي وفتاواهم واجتهاداتهم المختلفة مقاييس لتقرير القواعد الأصولية والاعتداد بسدادها وصحتها، وهو ما يعني أن الفروع الفقهية - آراء الأئمة - تعد سيدة وحاكمة على القواعد الأصولية، فإذا خالفت القاعدة الأصولية الفرع الفقهي، وجب تعديل القاعدة أو ربما استغني عنها.

وتعتبر هذه المنهجية منهجية استنباطية؛ لأن قواعدها الأصولية استنبطت من اجتهادات الأئمة المعروفة والمحصورة فيما تركوه من فتاوى وآراء إزاء مختلف المسائل والقضايا.

كما أن نتائج هذه المنهجية من قواعد لا تكبر مقدماتها التي تكونت منها، فالقواعد الأصولية لا يمكن لها أن تخالف الفروع الفقهية. وتسمى هذه المنهجية بالمنهجية الحنفية؛ لأن علماء الحنفية هم الذين ابتكروها في منتصف القرن الثالث الهجري دفاعاً عن اجتهادات الأئمة التي مستها المنهجية الشافعية بالانتقاد والنقض، كما تعرف هذه المنهجية بمنهجية الفقهاء لكونها المنهجية الآخذة بالنظر الفقهي، أو لكونها المنهجية التي حافظت على التراث الفقهي الحنفي، ودافعت عن اجتهادات أئمة المذهب الأوائل.

وأما أهم الكتب المؤلفة وفق المنهجية الحنفية، فهي كتاب الفصول في الأصول للجصاص، وكتاب تمهيد الفصول في الأصول للسرخسي، وكتاب الأصول للبزدوي، وشرحه كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري، وكتاب المنار وشرحه للنسفي، وغيره.

ويمكن التعرف على الكتب المؤلفة وفق هذه المنهجية من خلال النظر في الطريقة التي يتبعونها في التأليف، حيث إنهم يبدؤون كتاباتهم بالحديث عن مباحث الدليل، فمباحث الاجتهاد، ومباحث

الاستنباط، ثم مباحث الحكم، وربما قدَّموا مباحث الاستنباط على مباحث الاجتهاد، ولكنهم يصرون على البدء بمباحث الدليل خلافاً للمنهجية الشافعية التي تصر على البدء بمباحث الحكم.

وبطبيعة الحال، يعد الاختلاف بين المنهجيتين حول المباحث الأولى بالبدء اختلافاً مقصوداً؛ ذلك لأن المنهجية الشافعية ترى البدء ببيان كل ما يتعلق بالحكم الشرعي وأقسامه وخصائصه تمهيداً للحديث عن الأدلة الشرعية التي تصلح لإثبات تلك الأحكام الشرعية المختلفة. وأما المنهجية الحنفية، فإنها ترى أن البدء بالتعرف على الأدلة وإقرارها هو الأولى انطلاقاً من أن الأساس هو الأدلة والأحكام نتاج الأدلة وأسُّها.

ثالثاً: المحاولة المنهجية الشاطبية

مرمانا من هذه المحاولة، ما عني به الإمام الشاطبي في موافقاته من محاولة منهجية كانت تروم إيجاد تكامل بين فهم النص وتنزيل النص في الواقع المعيش، فلئن هدفت سائر المنهجيات الأصولية بيان سبل تفهم النص الشرعي، وأغفلت سبل تفهم الواقع المعيش، ووسائل الوصل بين النص والواقع، فإن المحاولة الشاطبية، التي أوشكت أن تكون منهجية أصولية ثالثة، سعت إلى تحقيق هذا التكامل.

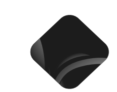
وتمثل هذا الهم المنهجي التكاملي في محاولته من خلال ما ابتكره من صياغة لمباحث الفكر الأصولي صياغة مقاصدية، وما انفرد به من تأصيل لبعد مآلات الأفعال في الفكر الأصولي، فضلاً عمَّا أورده من ضبط علمي للفكر المقاصدي في الدرس الأصولي.

وإنما اعتبرنا هذه الإبداعات محاولة منهجية لغلبة نزعة التردد والتوجس على الإمام الشاطبي، فضلا عن غلبة الاختصار على طريقة عرضه لهذه الإبداعات والإشراقات التي نخال ظروفه الفكرية أَحَدَ الأسباب الوجيهة وراء هذا التردد والتوجس.

رابعاً: المحاولة المنهجية التوفيقية بين منهجيتي الشافعية والحنفية:

يراد بهذه المنهجية المحاولات التوفيقية بين المنهجيتين: الشافعية والحنفية في صياغة القواعد وتقرير الأصول، وتنسب هذه المنهجية إلى عدد من علماء القرنين السابع والثامن، كالإمام ابن الساعاتي في كتابه الموسوم بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام، والإمام صدر الشريعة في كتابه الذي عنونه بتنقيح الفصول وشرحه التوضيح، والإمام ابن الهمام في كتابه التحرير، وتتميز هذه المحاولات عند القائلين بها باستفادتها من مزايا المنهجيتين لتشكيل منهجية أصولية جديدة، كما تتميز بابتعادها عن سلبيات كلتا المنهجيتين، وخاصة المنهجية الشافعية التي تعد الأمثلة التطبيقية فيها شحيحة ونادرة.

وبهذا يتبين لنا المراد بالمنهجيات الأصولية، ولنتبع هذا البيان بقراءة معرفية أخرى في علاقة الفكر الأصولي بعلم الكلام بوصفه أهم علم أثر في مباحث هذا الفكر وموضوعاته، وسنضع رحالنا في هذه القراءات المعرفية عند الفصل الأخير الذي نخصصه لتأصيل القول في مرتكزات تجديد الفكر الأصولي في ضوء الواقع الذي نعيش فيه أملاً في النهوض بهذا الفكر، وصيرورته فكراً فاعلاً وحاضراً في الحياة الفكرية الإسلامية المعاصرة سعياً إلى تفعيل أمين ومكين للدور الذي ينبغي أن يقوم به هذا الفكر في العصر الراهن لمجابهة مستجدات العصر الحثيثة وتطوراته المتلاحقة. وعليه، فهلمَّ بنا - أيها القارئ العزيز - إلى جنبات فصول هذا الكتاب.





الفصل الأول

في تشكل المنهجيّات الأصولية الأساسية: الإرهاصات والظروف والسير الاستدلالي

تمهيد

ليس من اليسير أن يحظى المرء بالوقوف على قراءات معرفيَّة (إبستمولوجيَّة) هادفة إلى إبراز دور الظروف الفكريَّة والأحوال السياسية والاجتماعية في تشكل المنهجيات الأصولية، بل من العسير حقا أن يتوافر الإنسان على تحليل نقديٍّ دقيق لملابسات وعوامل تشكل المنهجية الشافعية التي تشكلت قبيل أفول شمس القرن الثاني الهجري راميةً إلى ضبط حركة النظر الاجتهادي بشكل عام، وأما التحليل المعرفي المنهجي لظروف تشكل تلك المنهجية الحنفية التي تشكلت في بدايات القرن الرابع الهجري قاصدة الحفاظ على التراث الفقهي، وعلى آراء وفتاوى الأئمة العظام الأوائل، فما يزال ثمة تجاوز لأي تحليل علمي دقيق لهذا الجانب من تشكل هذه المنهجية.

ومهما استفرغ المرء من طاقة، فإنه لن يعثر ذات يوم على قراءة معرفية للظروف الفكرية والاجتماعية والسياسية التي خيَّمت على الساحة الإسلامية في القرن الثامن الهجري والتي أسهمت في تشكل المحاولة المنهجية الشاطبية التي رامت إعادة الوصل بين معاني التنزيل السامية ومآلات الوقوع الفعلي لتعاليم الشرع في الواقع.

لئن كان هنالك اتفاق بين أهل العلم بتاريخ الأفكار على وجود ارتباط وثيق بين تشكل منهجيات التفكير والظروف الفكرية والسياسية والاجتماعية التي تدفع بتلك المنهجيات إلى الظهور، بل لئن كان ثمة اقتناع متواتر لدى أولي النهى والفكر أن لظروف الزمان والمكان أثراً جلياً على تشكل مناهج التفكير، وتكوين الأفكار والمبادئ، وتأصيل الأصول وتقعيد القواعد، وأن لها تأثيراً أي تأثير في نتائج الأفكار والمبادئ والأصول، فإن الحاجة تمس اليوم إلى كشف النقاب عن هذه الأبعاد في تشكل المنهجيات الأصولية التي ابتكرتها الذهنية الإسلامية وأبدعت في تشكيلها وتكوينها.

ولهـذا، فإننـا نروم في هذا الفصـل القيـام بقـراءة معرفية تعنى بإبراز أثر ظروف الزمان والمكان، وأثر الظروف الفكرية والسياسـية والاجتماعية في تشـكل المنهجيات الأصولية سعياً إلى الارتقاء بها في ضوء التحديات الفكرية والسياسية والاجتماعية السائدة.

والتزامـاً بالموضـوعية والمنهجية في تحقيق هـذه القراءة المعرفية، فإننـا نـرى أن نوزع فقراتها على ثلاثة مباحث رئيسـية، حيث ينتظم المبحث الأول حديثا منضبطا عن إرهاصات تشكل المنهجيات الأصولية في ضوء الظروف الفكرية والسياسية والاجتماعية التي كانت قائمة، وأما المبحث الثاني، فسـيتناول بالدراسـة والتحقيق ظروف التشـكل ودلالاته الفكرية والمعرفية، وسيحاول المبحث الثالث تأصيل القول في السـير الاستدلالي الذي سلكه مبتكرو هذه المنهجيات عند تقعيدهم القواعد الأصولية، وعند تأصيلهم الأصول العامة من حيث كون ذلك السير سيراً استقرائياً لآحاد نصوص الوحي كتاباً وسنة، أو من حيث كونه سـيراً اسـتنباطياً من فتاوى الأئمة وآرائهـم الاجتهادية، أو من حيث كونه سـيراً اسـتقرائياً للنصـوص من جهة وللواقع المعيش من جهة ثانية.

المبحث الأول
في إرهاصات ظهور المنهجيَّات الأصوليَّة

من المعلوم تاريخياً أن المنهجيات الفكرية في التاريخ لا تتشكل فجأة، كما أنه من المتفق عليه أن تلك المنهجيات لا يمكن لها بأي حال من الأحوال أن تتشكل دفعة واحدة، بل لا بدّ لها من إرهاصات فكرية وسياسية واجتماعية؛ ذلك لأن الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية كانت، وما تزال، المصدر الخصب لتشكل المنهجيات والمبادئ والأفكار، فكلما واجهت أمة ظرفا فكريا استثنائيا أو حالة سياسية غير معهودة، لاذت بصياغة المناهج والمبادئ والأفكار بغية التعامل مع الظرف الفكري والحالة السياسية والاجتماعية.

ومن ثم، يذهب أهل العلم بتاريخ الأفكار إلى القول إن حسن تفهم منهجية من المنهجيات يتوقف على ضرورة إدراك الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية القائمة عند تشكلها وتكوينها، وكما أن قدرة منهجية من المنهجيات على التأثير والتمكين وتوليد الأفكار وإنتاج الآراء تتوقف على مدى قابلية الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية لما تروم تلك المنهجية إحداثه من تغيير أو تطوير أو تأثير.

بناء على هذا، فإن المنهجيات الأصولية بحسبانها أهم منهجية ابتكرتها العقلية الإسلامية في القرن الثاني الهجري، لم تخل من التأثر بالظروف الفكرية التي كانت سائدة إبان تشكلها وتكوينها، كما أن الأحوال السياسية والاجتماعية التي طرأت على حياة الجماعة الإسلامية غداة لحاق المصطفى صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى كانت هي الأخرى من العوامل المهمة التي أدت إلى تشكل هذه المنهجيات وتكوينها.

واعتباراً بما سبق تقريره بأن المنهجيات لا تتشكل دفعة واحدة، وإنما يسبق تشكلها وتكوينها إرهاصات وظروف فكرية وأحوال سياسية واجتماعية، لذلك، فإن نظرة متمعنة في تشكل هذه المنهجيات تبرز كيف أن تشكلها سبقته إرهاصات زمانية تمثلت في الفراغ التشريعي الذي تركته وفاة المشرع الأعظم والمبلغ الأعلم عن رب العالمين صلى اللّه عليه وسلم، فلئن كانت الجماعة الإسلامية قبل وفاته صلى اللّه عليه وسلم تحمل أزماتها ونوازلها إلى حضرته الشريفة صلى اللّه عليه وسلم لتجد حلولاً وأجوبة لها، فإن وفاته صلى اللّه عليه وسلم جعلت الجماعة الإسلامية الحاضرة تبحث عن مرجعية أخرى يؤمل منها القيام بالمهمة التي كان صلى اللّه عليه وسلم يقوم بها خلال سني حياته صلى اللّه عليه وسلم بين ظهرانيهم.

ولئن كان الوحي الإلهي المصدر الأجلّ والمرجع الأعظم الذي كان المصطفى صلى اللّه عليه وسلم يلوذ به بحثا عن حلول ناجعة للنوازل والأزمات التي كانت تداهم ساحتهم، فإنّ وفاته صلى اللّه عليه وسلم كانت إيذاناً ببروز الحاجة كل الحاجة إلى مرجعية أخرى تنضاف إلى مرجعية الوحي الخالد وخاصة عند الهم ببيان حكم الشرع في النوازل والأزمات التي لم تعرفها الساحة الإسلامية من قبل.

وهكذا، مرت السنون، وتوالت الأحداث، وتتابعت الأزمات على مقر الخلافة الراشدة، فظهرت فتن الخروج، ومنع الزكاة، والتمرد على أوامر الخليفة الأول، وفي خضم هذه الأزمات والنوازل، توجه الصحب الكرام الذين ربَّاهم المصطفى صلى اللّه عليه وسلم إلى تفعيل العمل بجملة من المنهجيات والأدوات التي تعلموها من لدن المصطفى صلى اللّه عليه وسلم وكان من أهمها ارتكازهم في اجتهاداتهم على مقاصد الشرع متمثلة في مراعاة المصلحة، والاعتداد بالمآلات، وتوظيف العديد من الأدوات المنهجية التي عرفت بعدُ بمصادر التشريع أو أدلة التشريع، وتتمثل في حقيقة الأمر في الأدلة التبعية التي وعاها

الصحب - رضي اللّه عنهم - أيما وعي وصدروا عنها أحسن صدور، غير أنهم لم يعبروا عن هذه الأدوات العلمية بمسمى الأدلة، ولكنهم استحضروها في سائر اجتهاداتهم، ويمكن لكل ناظر منصف أن يجد حضوراً باهراً لهذه الأدلة في مختلف اجتهادات الصحب والتابعين وتابعيهم.

واعتباراً بأنَّ الظروف الفكرية والاجتماعية والسياسية تدفع المنهجيات إلى الظهور رويداً رويداً، فإن تلك الظروف التي خيمت على الحياة الإسلامية غداة وفاته صلى اللّه عليه وسلم وعشية تولي أبي بكر الصديق - رضي اللّه عنه - الخلافة من بعده، كانت تتجه اتجاها حثيثا نحو ظهور مرحليٍّ لما عرف بعد بالفكر الأصوليِّ.

أجل، إن اتساع رقعة الإسلام بعد وفاة الرسول صلى اللّه عليه وسلم واختلاط مسلمة الرسالة بمسلمة الفتوح [1]، أدى ذلك إلى أن عرفت الحياة الإسلامية طرقاً متنوعة للتفكير ومناهج متعددة للتعقل، كما ولجت الساحةَ الإسلامية أنماطٌ فكرية متعددة ذات رواسب وثقافات وخلفيات علمية مختلفة، واعتباراً بأنه قد كان لأحكام الإسلام مصدران أجلَّان، وهما: النص والاجتهاد، لذلك، فقد حاولت جميع الأنماط الفكرية والمناهج العلمية رسم منهجية صارمة تقوم على ضبط علمي منهجي رزين لحركة تفاعل العقل الإنساني المتغير مع النص الشرعي الثابت.

وفي خضم ضبط العلاقة الثاوية بين المطلق والمتغير، برزت على السطح معالم إشكالية كانت لها بوادر في عهد الرسالة، إنها إشكالية علاقة عقل بنقل من حيث الموقع في الفكر الإسلامي، ويمكن للمرء أن يلمس بوادر نشأة هذه الإشكالية في عهد الرسالة؛ وذلك من

1- مرمانا بمسلمة الفتوح أولئك الجموع الذين اعتنقوا الإسلام عن طريق الفتوح الإسلامية التي حدثت بعد وفاة الرسول، وهؤلاء يختلفون عن مسلمة الفتح الذين دخلوا في الإسلام في حياة الرسول عام فتح مكة؛ فجل أولئك صحابة، وأما هؤلاء، فليس فيهم صحابيٌّ واحد، وكلهم من التابعين، وتابعيهم. فليتأمل!.

خلال حديث معاذ الشهير الذي تركز حول المرجعية الإسلامية العليا لقضـايا العقيدة والاجتماع والاقتصـاد والسياسة والقضاء والإفتاء، وعني الصحابي الجليل معاذ بن جبل - رضي الله عنه - برم المنهجية التي يروم اتباعها في حل المشـاكل والنوازل التي قد تواجهه في أرض اليمـن، وهـذا نص الحديث الذي تضـمن بيانا لتلـك المنهجية: «عن عمرو بن أناس من أصـحاب معاذ، عن معاذ أن رسـول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن، قال: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضـي بما في كتاب الله، قـال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: بسـنة رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم، قال: فإن لم يكن في سـنة رسـول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضـرب رسول الله صلى الله عليه وسـلم على صـدره، ثم قال: الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم. [1]

1- إن هذا الحديث أخرجه الإمام أبو داود في سننه في القضايا عن حفص بن عمر، وأخرجه الترمذي أيضاً في سننه باب الأحكام. وثمة نزاع عريق بين العلماء حول صحة هذا الحديث وضعفه، ولئن كان جمهور الأصوليين قد انتهوا إلى تصحيحه، وقبوله مطلقاً، فإن الظاهرية عن بكرة أبيهم قد عدّوه حديثاً ضعيفاً شديد الضعف في بعض طرقه، واعتبروه حديثاً موضوعاً حسب بعض طرقه أيضاً. وقد تزعم رد هذا الحديث الإمام المحدث الأصولي الظاهري ابن حزم، فتصدى لبيان ضعف الحديث في أكثر من موضع في كتابه الإحكام في أصول الأحكام. وأما جمهور علماء الأصول والفقه قد وقفوا من تضعيف ابن حزم موقفاً شديداً، واعتبروا الأساس الذي اعتمد عليه الظاهرية في رد الحديث أساساً غير متين، وذهبوا إلى القول بأن هذا الحديث حسب سنده منقطع، ولكن انقطاعه لا يوجب ضعفه، وفي هذا يقول الخطيب: «.. فإن اعترض المخالف بأن قال: لا يصح هذا الخبر، لأنه لا يروى إلا عن أناس من أهل حمص لم يسمّوا، فهم مجاهيل، فالجواب: أن قول الحارث بن عمرو «عن أناس من أصحاب معاذ» يدل على شهرة الحديث، وكثرة رواته. وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والتفقه والزهد والصلاح..» انظر: الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه (الرياض، مطابع القصيم، طبعة 1389هـ) ج1، ص 188 وما بعدها.
وأما ابن القيم، فقد أكّد ما قاله الخطيب البغدادي، فقال ما نصه: «.. فهذا حديث وإن كان من غير مسمَّيْن، فهم أصحاب معاذ، فلا يضره ذلك لأنه يدل على شهرة الحديث، وأن الذي حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم، والدين، والفضل، والصدق بالمحل الذي لا يخفى؟ ولا يعرف في أصحابه متهم ولا كذّاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، لا يشك أهل العلم بالقول في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث، فاشْدُدْ يديك به..» انظر: ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط محمد عبدالسلام إبراهيم (بيروت، دار الكتب العلمية، 1991م) ج1 ص154-155 (باختصار).
وأما الظاهرية، فإنهم يضعفون هذا الحديث، وفي ذلك يقول ابن حزم: «.. هذا حديث ساقط لم يروه أحد من غير هذا الطريق، وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يسمُّوا، فلا حجة فيمن لا يعرف من هو، وفيه الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يعرف من هو، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه هذا.. وأيضاً فإن هذا الحديث ظاهر الكذب والوضع؛ لأن من المحال البين أن يكون الله تعالى يقول: ﴿اليوم أكلمت لكم

جليٌّ فيما عرضه الصحابي الجليل معاذ - رضي اللّٰه عنه - اعتقاده بضرورة تقديم المنقول (الصريح) على المعقول سواء على مستوى الترتيب المرجعي أم على مستوى الترجيح والاختيار في حالة نشوب تعارض بينهما، فلما لحق النبي صلى اللّٰه عليه وسلم بالرفيق الأعلى، وعمَّ الإسلام الجزيرة وشبهها، ودخلت الناس بثقافاتهم ورواسبهم في دين اللّٰه أفواجاً، استجدت قضايا، وداهمت الحياة الإسلامية نوازل متفرقة، وحوادث متنوعة لم يشملها الوحي الإلهي بالبيان والتفصيل والتحرير.

ومن ثم بدأت الإشكالية تظهر رويداً رويداً، وما أن ينتصف القرن الثاني الهجري، فإذا بالساحة الإسلامية تشهد تشكل مدارس فكرية (فقهية) هادفة إلى الحفاظ على تراث النبوة وذلك بالانصراف نحو تقعيد القواعد ووضع الأصول لمواجهة مستجدات العصر ونوازله، فظهرت الإشكالية القديمة في شكل إشكالية جديدة، إذ إنها غدت في شكل إشكالية العلاقة بين الحديث والرأي، وبتعبير أدق إشكالية العلاقة بين النص والرأي، وتحولت الإشكالية من حيث الشكل من أن تكون إشكالية علاقة نص باجتهاد إلى إشكالية علاقة نص برأي. وقامت المدارس الفكرية بتبني مواقف متعارضة من الإشكالية، وصنّفت المدارس حسب نظرتها إلى الأولى بالترجيح والتقديم والاختيار عند وقوع تعارض بين النص والرأي.

دينكم﴾، ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ و﴿تبياناً لكل شيء﴾ ثم يقول رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم إنه ينزل في الديانة ما لا يوجد في القرآن، ومن المحال البين أن يقول اللّٰه تعالى مخاطباً رسوله صلى اللّٰه عليه وسلم ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾. ثم يقول رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم إنه يقع في الدين ما لم يبينه عليه السلام. ثم من المحال أن يقول رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: فاتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فأفتوا بالرأي فضلّوا وأضلّوا، جاء هذا بالسند الصحيح الذي لا اعتراض فيه.. ثم يطلق الحكم في الدين بالرأي، فهذا كله كذب ظاهر لا شك فيه، وقد كان في التابعين الراوين عن الصحابة - رضي اللّٰه عنهم - خبثٌ كثيرٌ، وكذبٌ ظاهرٌ، كالحارث الأعور، وغيره ممن شهد عليه بالكذب، فلا يجوز أن تؤخذ رواية عن مجهول لم يعرف من هو، ولا لحاله..». انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر (بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1980م) م2، ج7 ص112 وما بعدها، وج6، ص35 وما بعدها.

وعلى العموم، إننا نعتقد بأنه بغض النظر عن قبول هذا الحديث أو رفضه، فإن ما لا خلاف فيه هو أن مراعاة هذا الترتيب عند الاجتهاد كان شأناً حاضراً في جميع اجتهادات الصحب الكرام - رضي اللّٰه عنهم - وبالتالي، لا طائل كبيراً في توظيف هذا الحديث لدعم اتجاه أو رفض اتجاه، فيتأمل!.

واعتباراً بأن رواد المدرسة الحجازية ومن والاهم كانوا يرون الاعتداد بضرورة تقديم النص (الأثر) على الرأي في جميع الأحوال، لذلك عرفت هذه المدرسة بمدرسة أهل الأثر أو أهل الحديث، وأما رواد المدرسة العراقية والمصرية، فلم يكونوا يرون هذا الرأي، بل لم يكونوا يتحرجون في كثير من الأحيان من تقديم الرأي على الأثر إذا لم تتوافر في الأثر الشروط التي اشترطوا توافرها فيه، ونتيجة لهذا، فقد عرفت هذه المدرسة بمدرسة أهل الرأي!.

وعلى العموم، إنَّ هذا التحوّل على المستوى الشكلي غيَّر من نوعية منهجية التعامل والعلاقة بين المتعاملين، فبينما كانت نظرة المتعاملين المختلفين إلى بعضهم البعض في المنهجية الجديرة بالاتباع - يوم أن كانت إشكالية علاقة نص باجتهاد - متسمةً بتقبل الغير والرضى به، فإنَّ هذه النظرة أمست بسبب تحول الإشكالية إلى علاقة نص برأي متسمة بشيء من الحدة والتأنيب في النظرة إلى المخالف الذي يجعل العلاقة الجدلية بين النص والرأي علاقة تكامل أو علاقة تكافؤ، أو يجعل الرأي شبه حاكم على جملة من النصوص الظنية الدلالة، أو الظنية الثبوت.

ويمكن للمرء أن يلمس بصيصاً من أثر هذه الحدة المغلفة بغلاف التناصح في المراسلات التي كان تتم بين أئمة المجالس والحلق العلمية آنذاك.

فها هو الإمام مالك إمام دار الهجرة ينبري لدعوة ليث بن سعد إلى الابتعاد عن مخالفة منهجية أهل المدينة في فهم نصوص الوحي وتنزيلها، فيقول له في خطابه الشهير إليه:

« .. اعلم - رحمك الله - أنه بلغني أنك تفتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا وببلدنا الذي نحن فيه، وأنت في إمامتك، وفضلك ومنزلتك من أهل بلدك، وحاجة من قبلك إليك، واعتمادهم

علــى مــا جاءهم منك، حقيق بأن تخاف على نفســك، وتتبع ما ترجو النجــاة باتباعــه، فإن الله تعــالى يقول في كتابه: والســابقون الأولون من المهاجرين والأنصــار. الآية... فإنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وأحل الحلال وحرم الحرام إذ رسول الله بــين أظهرهم يحضــرون الوحــي والتنزيل، ويأمرهــم، فيطيعونه ويسن لهم فيتبعون، حتى توفاه الله.. فإذا كان الأمر في المدينة ظاهراً معمــولاً بــه لم أرَ لأحدٍ خلافه للذي في أيديهم مــن تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادَّعاؤها، ولو ذهب أهل الأمصــار يقولون: هــذا العمــل الذي ببلدنا، وهذا الذي مضــى عليه من مضــى منّا لم يكونــوا مــن ذلــك على ثقــة، ولم يكن لهم مــن ذلك الذي جــاز لهم. فانظر - رحمك الله - فيما كتبت إليك فيه لنفسك، واعلم أني أرجو ألا يكــون دعائــي إلى ما كتبت به إليك إلا النصــيحة لله تعالى وحده والنظر لك والظن بك، فانزل كتابي منك منزلته، فإنَّك إن فعلت تعلم أني لم آلك نصحاً..» (1).

إن هذا الخطاب نموذج من المراسلات التي كانت تتم بين المختلفين في رســم العلاقــة الجدلية بين النصــ والرأي، ولا يخفــى ما ينطوي عليــه من تأنيب للمخالف، فكأن الإمام مالــكاً ينطلق من منطلق كون التصــنيف المنهجي لمصــادر الأحكام والإفتاء والقضاء الذي ورثه عن علمــاء المدينــة لا ينبغي لأحد تجاوزه ولا مخالفته؛ لأن مخالفته تعني توليــد أحكام مخالفــة للأحكام التي عليها النــاســ ببلدته، ولا يخفى مــا في ذلــك في المنظور المالكــي من خطر، ولذلك وجد نفســه ملزماً بنصيحة ليث بن سعد بضرورة التراجع عن المنهجية المخالفة لهم.

ومــا أن تلقى الإمام ليث - رحمه الله - هذا الخطاب من إمام دار الهجرة، حتى انبرى للرد عليه قائلا ما نصُّه:

1- انظر: القاضي عياض بن موسى السبتي: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك (بيروت، دار مكتبة الحياة/ وطرابلس، دار مكتبة الفكر) ج1، ص64-65.

« .. سلام عليك، فإني أحمد الله الذي لا إله إلا هو، عافانا الله وإياك، وأحسن لنا العاقبة في الدنيا والآخرة. قد بلغني كتابك تذكر فيه من صلاح حالكم الذي يسرني، فأدام الله ذلك لكم وأتمه بالعون على شكره والزيادة من إحسانه، وذكرت نظرك في الكتب التي بعثت بها إليك وإقامتك إياها وختمك عليها بخاتمك، وقد أتتنا، فجزاك الله عما قدمت منها خيراً، فإنها كتبٌ انتهت إلينا عنك، فأحببت أن أبلغ حقيقتها بنظرك فيها، وذكرت أنه قد أنشطك ما كتبت إليك فيه من تقويم ما أتاني عنك إلى ابتدائي بالنصيحة، ورجوت أن يكون لها عندي موضع، وأنه لم يمنعك من ذلك فيما خلا إلا أن يكون رأيك فينا جميلاً إلا لأني لم أذاكرك مثل هذا، وأنه بلغك أني أفتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة من الناس عندكم، وأني أحق على الخوف على نفسي لاعتماد من قبلي على ما أفتيتهم به، وأن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وقد أصبت بالذي كتبت به من ذلك إن شاء الله تعالى، ووقع مني بالموقع الذي تحب، وما أجد أحداً ينسب إليه العلم أكره لشواذ الفتيا، ولا أشد تفضيلا لعلماء أهل المدينة الذين مضوا، ولا آخذ لفتياهم فيما اتفقوا عليه مني، والحمد لله رب العالمين لا شريك له.. وأما ما ذكرت من قول الله تعالى ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ (التوبة: 100) فإن كثيرا من أولئك السابقين الأولين خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله ابتغاء مرضاة الله، فجنّدوا الأجناد، واجتمع إليهم الناس، فأظهروا بين ظهرانيهم كتاب الله وسنة نبيه، ويجتهدون برأيهم فيما لم يفسره لهم القرآن والسنة، وتقدمهم عليه أبو بكر وعمر وعثمان الذين اختارهم المسلمين لأنفسهم، ولم يكن أولئك الثلاثة مضيعين لأجناد المسلمين ولا غافلين عنهم، بل كانوا يكتبون في الأمر اليسير لإقامة الدين والحذر من الاختلاف بكتاب الله وسنة نبيه، فلم يتركوا أمرًا فسره القرآن، أو عمل به النبي صلى الله عليه وسلم أو ائتمروا فيه بعده إلا علمهموه، فإذا جاء أمر عمل فيه

أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بمصر والشام والعراق على عهد أبي بكر وعمر وعثمان ولم يزالوا عليه حتى قبضوا لم يأمروهم بغيره، فلا نراه يجوز لأجناد المسلمين أن يحدثوا اليوم أمراً لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتابعين لهم، مع أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختلفوا بعد في الفتيا في أشياء، ولولا أني قد عرفت أن قد علمتها كتبت بها إليك، ثم اختلف التابعون في أشياء بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سعيد بن المسيب ونظراؤه أشد الاختلاف، ثم اختلف الذين كانوا بعدهم.. وقد عرفت أيضا إنكاري إياه أن يجمع أحد من أجناد المسلمين بين الصلاتين ليلة المطر، ومطر الشام أكثر من مطر المدينة بما لا يعلمه إلا الله لم يجمع منهم إمام قط في ليلة مطر، وفيهم أبو عبيدة بن الجراح، وخالد بن الوليد، ويزيد بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص، ومعاذ بن جبل.. ومن ذلك القضاء بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق، وقد عرفت أنه لم يزل يقضي بالمدينة به، ولم يقض به أصحاب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشام وبحمص، ولا بمصر، ثم ولي عمر بن عبدالعزيز وكان – كما قد علمت – في إحياء السنن والجد في إقامة الدين والإصابة في الرأي والعلم بما مضى من أمر الناس، فكتب إليه رزيق بن الحكم: إنك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق، فكتب إليه عمر بن عبدالعزيز: إنا كنا نقضي بذلك بالمدينة، فوجدنا أهل الشام على غير ذلك، فلا نقضي إلا بشهادة رجلين عدلين أو رجل وامرأتين، ولم يجمع بين العشاء والمغرب قط ليلة المطر، والمطر يسكب عليه في منزله الذي كان فيه بخناصرة ساكناً.. وقد بلغنا عنكم شيءٌ من الفتيا مستكرها، وقد كنت كتبت إليك في بعضها، فلم تجبني في كتابي، فتخوفت أن تكون استثقلت ذلك، فتركت الكتاب إليك في شيء مما أنكره، وفيما أوردت فيه على رأيك.. وقد تركت أشياء كثيرة من أشباه هذا، وأنا أحب توفيق الله إياك وطول بقائك لما أرجو للناس في

ذلك من المنفعة وما أخاف من الضـيعة إذا ذهب مثلك مع استئناسـي بمكانــك وإن نأت الدار، فهذه منزلتك عندي، ورأيي فيك فاســتيقنه، ولا تــترك الكتــاب إلي بخبرك وحالك وحال ولــدك وحاجة إن كانت لك أو لأحد يوصــل بك، فإني أسر بذلك، كتبت إليك ونحن صالحون معافون والحمد لله، نسأل الله أن يرزقنا وإياكم شكر ما أولانا وتمام ما أنعم به علينا، والسلام عليك ورحمة الله..» [1].

لئــن تبــدى ظاهرياً كــون الخلاف بين الإمــام مالــك والإمام ليث خلافاً على مستوى الأحكام والاجتهادات لا على مستوى المناهج، فإنَّ النظرة المتفحصــة والمتمعنة في الخطابين العظيمين تهدي إلى تقرير القــول بــأن الخلاف في حقيقته خلاف في المنهــج، وليس خلافاً فيما ينتجه المنهج، ولا ما يولده المنهج من فقه، إذ إن الاختلاف في المنهجية يحتم الاختلاف على مستوى الفقه؛ وليس العكس. ولذلك كان حرص الإمام مالك - إمام دار الهجرة - كبيراً على ضرورة إقناع الإمام ليث بأهميــة وضــرورة متابعة منهجية أهل المدينــة، وأما الإمام ليث، فقد رأى أن الســنة النبوية لا يمكن لها أن تنحصــر في المدينة، وأن جملة من الاجتهادات والفتاوى الشــائعة في المدينة تعد مخالفة للسنن التي حملها أولئك الصــحب الكرام - رضــوان الله عليهم - معهم إلى بلاد الشام ومصر والعراق وسواها. ولذلك، فالمنهج الأولى بالاتباع من المنظور الليثي هو المنهج الذي يعتد بالنص ولا يعتد بالبقعة بصورة صارمة!.

وعليــه، فإننــا نخلص إلى تقرير القول بأنه لئن اتســم إنكار الإمام مالــك على ليث في مخالفتــه منهجية أهل المدينة بشــيء من الإنكار الهادئ، والحدة المخففة، واتســم رد ليث هو الآخر على إنكاره بشيء من الرفض غير المباشر لمتابعة أهل المدينة في منهجيتهم فإننا نجد أن الحدة في الإنكار على المخالف في المنهجية بلغت ذروتها لدى تلاميذ الأئمة.

1- انظر: ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ضبط وترتيب محمد عبدالسلام إبراهيم (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى لعام 1991م) ج3 ص69-73 باختصار.

فها هو الإمام محمد بن الحسن الشيباني يفتخر على الإمام محمد بـن إدريس الشـافعي بكون إمامه – الإمام الأعظم – أعلم من شـيخ الشافعي إمام دار الهجرة، ويقول قولته كما يرويها عنه الشافعي:

«قال لي محمد بن الحسن: صاحبنا – يعني أبا حنيفة – أعلم من صـاحبكم – يعني مالكاً – وما كان على صـاحبكم أن يتكلم، وما كان لصاحبنا أن يسكت..» [1].

إن هـذا الافتخار منصَـبٌّ على الافتخار بتفـوق المنهجية التي كان يتبعها أبو حنيفة في الاسـتنباط على المنهجية التي كان يتبعها الإمام مالك في الاسـتنباط. وما أن يبلغ هذا القول إلى مسـمع الشـافعي، فيغضب غضبة مضرية، فيرد على الشيباني قائلاً:

« .. نشـدتك الله من كان أعلم بسـنة رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم مالـك أو أبو حنيفة؟ قـال: مالك، لكن صـاحبنا أقيس، فقلت (الشـافعي): نعم، ومالك أعلم بكتاب الله تعالى وناسـخه ومنسوخه، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من أبي حنيفة، فمن كان أعلم بكتاب الله وسنة رسوله كان أولى بالكلام..» [2].

وهكـذا يجد المرء هذا التحول في منهجية التعامل مع الإشـكالية، ولكـن الذي ينبغي ملاحظته في هـذا التحول هو أن ثمة رغبة عارمة كانت تمازج صاحب كل قول في هذه القضية في أن تكون منهجيته هي المعتمـدة في تكييف العلاقة الجدليـة بين النص والرأي، أو بين النقل والعقل، وهذا خلاف لما كان عليه الناس في عصر الرسالة، فقد كانت صدور الصحابة – رضوان الله عليهم – رحبة لا تضيق ذرعاً بمناهج المختلفين معهم في مناهج التفكير والتحليل.

1- انظر: ابن عبدالبر، يوسف النمري: الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، (بيروت، دار الكتب العلمية) ص24.

2- المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

إن هذا التغير في منهجية التعامل مع الإشكالية يعود في نظرنا إلى تلك التطورات الفكرية والعلمية المتصاعدة والتغيرات الاجتماعية المتلاحقة التي طرأت على الحياة الإسلامية، وأثرت في نظرات المختلفين إلى المنهجيات المخالفة تأثيراً أيما تأثير.

على أنَّه من الحري بالتقرير أن الظروف السياسية التي كانت قائمة، كان لها تأثير واضح على طريقة تعامل أهل العلم مع هذه الإشكالية وخاصة بعد أن قامت للمعتزلة دولة متمثلة في الخليفة عبدالله المأمون الذي قربهم وأعلى من مكانتهم وشأنهم، فغدوا بعد - بقدرة قادر - المرجع الأول والملاذ الأساس لسائر المسائل الفكرية والعلمية التي عرفتها الساحة الإسلامية آنذاك.

وانطلاقاً من المكانة التي كان يكنها المعتزلة للمنطق اليوناني، فقد نبدوا إلى الخليفة المأمون ترجمة جملة حسنة من كتب الفلسفة والمنطق في بدايات القرن الثالث الهجري، مما كان له أثره غير المنكور في إعادة الواقع الإسلامي إثارة الإشكالية في شكل إشكالية علاقة نقل بعقل، وعلاقة عقل بنقل.

أجل، إن هذا التغير على مستوى الإثارة ليس أمراً اعتباطياً، وحاشاه، ولكنه كان انعكاساً جلياً لما طرأ على نظرة الساحة الإسلامية إلى مكانة العقل الإنساني في فهم الوحي، وفي تفعيل الواقع بتعاليمه وإرشاداته؛ إذ إن كتب الفلسفة والمنطق التي ترجمت كانت تحيط بالعقل الإنساني هالة من التقدير والمكانة لم تكن معهودة في الحياة الإسلامية من قبل.

ونظراً إلى انبهار كثير من علماء القرن الثالث الهجري بقوانين تلك الفلسفة والمنطق عنوا بإثارة المسألة من جديد، فظهرت على السطح مسألتا التحسين والتقبيح، هل هما عقليتان أم شرعيتان؟ وبتعبير آخر، هل هما نقليتان أم عقليتان؟ كما ظهرت مسألة الإصابة والتخطئة في الاجتهاد، هل كل مجتهد مصيبٌ أم المصيب واحدٌ فقط؟

وزبدة القول، إنَّ انتقال مقرّ الخلافة من دار الهجرة (المدينة المنورة) إلى بلاد الرافدين قد كان له هو الآخر أثره في مداهمة الحياة الإسلامية بجملة من القضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية التي ما كانت دار الهجرة تعهدها، ولا عرفتها من قبل.

تأسيساً على هذا، يمكننا تقرير القول بأن الإشكالية ظلت، وما تزال، منذ قرون تعرض وتلح على الواقع الإسلامي في كل عصر حلَّها، وإراحة الناس منها، وتختلف حدة عرضها من قرن إلى آخر، إذ إنَّ إثارتها بلغ الذروة عند علماء القرنين الخامس والسادس، ولذلك، فلا غرو أن يجد المرء أمثال الغزالي يحصر مصادر الأحكام في الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

بل لا عجب في أن يؤلّف ابن تيمية في القرن الثامن الهجري كتابه الشهير معنوناً إياه بـ «درء تعارض العقل والنقل».

ولئن مضت القرون الغابرة وشهدت الإشكالية تغيرا في طريقة عرضها نتيجة تغير الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية، غير أنَّه مما يجدر ذكره أن التغير في بسط الإشكالية وربطها بالواقع الفكري والاجتماعي توقف عند القرن الثامن الهجري، ولم يطرأ عليها أي تغيير أو تحول في القرون اللاحقة.

ولهذا، فلا عجب أن يجد المرء ساحتنا الفكرية المعاصرة تعيد اثارة الإشكالية بالشكل الذي عرضت به من قبل دون استحضار أو التفات إلى التغيرات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي طرأت على الواقع الإسلامي المعاصر.

ومهما يكن من أمر، فإننا ننتهي إلى تقرير القول بإن إشكالية العلاقة والمقاربة بين النص والاجتهاد (الحديث والرأي) التي تم عرضها في الأشكال المذكورة يمكن إعادة بسطها اليوم بسطا منهجيًّا

علمياً منضبطاً وصولاً إلى حلٍّ جذريٍّ لأساسها، نعني أنه من الأولى أن تعرض هذه الإشكالية على أنها إشكالية علاقة وحي بفهم بدلا من علاقة نقل بعقل.

إن هذا العرض الجديد للإشكالية ينطلق من اعتقاد بأن النقل والعقل ليسا بأمرين متناقضين، ولا متضادين كما قد يتصور البعض، ولكنهما أمران متكاملان، فالوحي، على الرغم من سمو تعاليمه ومضامينه، لا يمكن تنزيله على أرض الواقع ما لم يصاحبه فهم دقيق وإدراك أصيل لمكانته ولدوره.

وأما الفهم، فهو الآخر لا سداد فيه ما لم ينطلق من تعليمات وإرشادات الوحي؛ إذ إنه يغدو جملة من الأوهام والتصورات التي تنتعش في أرجائها الأهواء والشهوات والرغبات؛ الأمر الذي يؤكد ضرورة العلاقة التكاملية بينهما.

وبطبيعة الحال، لا جدال في أن الوحي الإلهي كامل في ذاته، ولكن هذا الكمال لا يكشفه ولا يدركه إلا من رزق فهما سديدا ووعيا عميقا صادرا عن فطرة سوية قويمة تستند إلى عقل سليم سديد.

وقصارى القول: إن المقاربة بين الوحي الإلهي والفهم الإنساني له تظل إشكالية تتعارض في حلها وفكها الأفهام والألباب، ولا يخلو أي حل لها من تأثر بالواقع المعيش؛ الأمر الذي يدفعنا إلى تجاوز سرد الحلول التاريخية أو الآنية لهذه الإشكالية، والدعوة إلى استفراغ الطاقة في سبيل تقديم حل ناجع معاصر لهذه الإشكالية، وإراحة الخاصة والعامة من ترسباتها ومخالفاتها.

المبحث الثاني

في ظروف تشكل المنهجيَّات الأصوليَّة ودلالاته المعرفية والاجتماعيَّة

لقد بات واضحاً فيما سبق أنَّ المنهجيات الفكرية العلمية القديمة التي نشأت في تاريخنا كانت تهدف إلى رسم علاقة موضوعية وعلمية بين النص والاجتهاد، أو بين النقل والعقل، كما أنَّ هذه المنهجيَّات كانت، ولا تزال، تتباين في طروحاتها وتختلف في توجهاتها بسبب هذه الإشكالية.

وبما أن المنهجيَّات الأصوليَّة تعتبر أهم منهجيات الفكر الإسلامي التي حاولت التركيز على ضبط هذه الإشكالية، وتقديم حلول لها، لذلك، حريٌّ بنا تسليط الضوء عليها وعلى ظروف تشكُّلها مؤكِّدين منذ البداية على القول بوجود منهجيَّتين أساسيتين في الفكر الأصوليّ، وهما: المنهجية الشافعية، والمنهجية الحنفية.

ولئن تحولت الإشكالية من منتصف القرن الثاني الهجري من أن تكون إشكالية علاقة نص باجتهاد إلى علاقة نص برأي، أو حديث برأي، وتشكلت المدارس الفكرية في ذلك الحين لحلها، فإن مؤرخي تاريخ الفكر الإسلامي يؤكدون على اعتبار المنهجية الشافعية أولى المنهجيات الفكرية التي حاولت ضبط هذه الإشكالية من جهة، وحلها من جهة ثانية.

إن إخراج التعامل مع هذه الإشكالية من دائرة عدم الانضباط والتنظيم إلى دائرة منهجية علمية صارمة يعود إلى نهايات القرن الثاني الهجري عندما وضع الإمام الشافعي كتابه الموسوم بـ «الرسالة»، وذلك بعد أن اطّلع عن كثب على معالم المنهجية المدنية التي أرسى الإمام مالك قواعدها، وأعطاها ما تستحق من رعاية وعناية، وهو ما جعله ينتهي إلى توليد فقه مغاير في جانبه المنهجي للفقه الذي ولّدته

منهجيات الأئمة الآخرين. وليست ثم ذرة شك في أن الإمام الشافعي قد قدر له أيضاً أن يستوعب المنهجية العراقية وما ولدته من فقه واقعي أو افتراضيّ، بل إن الإمام الشافعي أدرك أن هذه المنهجية التي كانت محل رفض واتهام لدى رجالات المنهجية المدنية لا تخلو من جوانب صحة، وليس كلُّها باطلاً، أو رأياً مذموماً كما كان يسمع ذلك في حلق علماء المدينة ويؤكدها له إمام دار الهجرة في جلساته ودروسه.

وأما المنهجيات الأخرى من منهجية أوزاعية في الشام، أو منهجية ليثية في مصر، فلم تكن معالمها غائبة عن إدراك الشافعي، وقد كان شاهداً وحاضراً عند تلك المطارحات العلمية التي تمت بين الإمام مالك - إمام دار الهجرة - وإمام الديار المصرية ليث بن سعد، غير أن الملاحظ هو أن الإمام الشافعي بعد أن بلغ أشدَّه وبلغ الأربعين من عمره، واستوعب خصائص جميع المنهجيات التي كانت سائدة آنذاك، لم يعجب بأية منهجية من تلك المنهجيات المعاصرة سواء منها المدنية التي ترعرع وتشبع من مبادئها وطروحاتها، أم المنهجية العراقية التي ساقه قدره إلى التعرف عليها عن كثب، أم المنهجية المصرية التي دفعته الظروف السياسية في دار السلام إلى العيش بين معتنقيها في بلاد النيل، غير أنه من الملاحظ أن الإمام الشافعي اختار منهجية هادئة للتعامل مع هذه المنهجيات والتعبير عن نقده لها، وخاصة مع المنهجية المالكية التي كان محسوباً عليها بسبب شدة تعلقه بإمامه وشيخه.

وبطبيعة الحال، من الحريِّ بالتقرير في هذا المقام أن الإمام الشافعي كان في بداية أمره متّبعاً للمنهجية المالكية، وكان سيظل عليها لو لم يسقه قدره إلى العراق، ثم مصر بعدُ.

وعلى العموم، إنَّ تصدِّي الإمام الشافعي لتقديم منهجية جديدة متجاوزاً كل هذه المنهجيَّات المنتشرة والمسيطرة دليلٌ ساطعٌ على حاجة

المناهج البشرية كلها إلى المراجعة والتطوير والتعديل وربما الاستغناء، ودليلٌ أيضاً على ملازمة حالة القصور والنقصان للمناهج البشرية.

إن الإمام الشافعيَّ قد وجد في خطاب محدِّث البصرة عبدالرحمن بن مهدي [1] فرصةً للبوح بالمنهجية الجديدة التي تستوعب المنهجيات السابقة وتهضمها ولكنها لا تقف عندها، وإنما تتجاوز ما تأثَّر منها بظروف النشأة والبيئة والمكان والحال.

إنَّ عمل أهل المدينة الذي حاول شيخه وإمامه إقناعه بقاعديته ومصدريَّته للأحكام لا يعدو في نظره أن يكون مصدراً زمنياً صالحاً للاستئناس لا للتأسيس والتقعيد، بل إنَّ الاستحسان الحنفيَّ الذي بذل شيخه العراقي محمد بن الحسن الشيباني ما وسعه من جهد في إقناعه بمصدريَّته وكونه دليلاً من أدلة التشريع، لم يكن يراه إلاً محاولةً من لدن الفقهاء في إضفاء شيءٍ من الهيبة والقدسية على مكانة رجل العلم التي نالها ما نالها من انتكاسة وارتكاس نتيجة الأحوال السياسية المتقلبة القاسية التي قلبت لرجل العلم ظهر المجن، وهمَّشت الدور الأجل الذي كان يقوم به في المجتمع، ولهذا، لم يكن ثمة سبيلٌ لإعادة الهيبة والقوة إلى رجل العلم سوى أن تغدو انقداحاته مصدراً لتوليد الفقه الواقعي والافتراضي على حدٍّ سواء.

وأما ما كان يصدر عن فقهاء الشام ومصر من فقه معبِّرٍ عن منهجياتهم الخاصة في التعامل مع الوحي الإلهي، فلم يكن شيءٍ منها

1- يتفق العلماء على كون رسالة ابن مهدي سبباً مباشراً لتأليف الإمام الشافعي رسالته؛ إذ إنَّ هذا المحدث بعث إلى الإمام الشافعي خطاباً يسأله عن جملة من المسائل التي كان فيها نزاع بينه وبين بعض جيرانه من العلماء، فأجاب الشافعي عن هذه المسائل وزاد فيها زيادة، وهذا نص الحادثة كما يرويها موسى بن عبدالرحمن بن مهدي: «.. كان أبي احتجم بالبصرة، فصلى ولم يحدث وضوءُ فعابوه بالبصرة، وأنكروا عليه، وكان سبب كتابه إلى الشافعي بذلك، فوجه بالمسألة إلى أبي، فأبي لا يعرف ذلك الكتاب بذلك الخط..». انظر: الانتقاء، ص72. من الواضح أن الشافعي كان يهم بتأليف كتاب علمي منهجي أصيل، وليست هذه الرسالة التي وجّهها إليه ابن مهدي سبباً حقيقياً وراء تأليف هذه الرسالة، وإنمَّا هي تندرج ضمن الأسباب الفكرية والاجتماعية الأخرى.. كما يتبدى ذلك من خلال إجابته على جملة من المسائل لم يسأل عنها بتاتاً.

غائباً عن ذاكرته. وبناءً على هذا، يمُكن القول إن الإمام الشافعي، بعد إشرافه على هذه المنهجيات وما تنطوي عليه من جوانب نقص وقصور، عمد إلى وضع منهجيته الخاصة التي اكتفى فيها بحسنات تلك المنهجيات في تصوُّره، وتجاوز فيها ما كان يراه ضعفاً ووهناً.

ولا غرو أن تحظى منهجيته الفتية المستوعبة في بداية أمرها بقبول سائر المقتنعين من روَّاد المنهجيات السابقة، حتى إذا ما أدرك خبراء المنهجيَّات السابقة وأتباعها ما يترتب على التسليم بمنهجية الشافعي الجديدة بحذافيرها من توليد لفقه جديد، ومن مصادرة غير مكشوفة لجملة لا يستهان بها من فقه أئمتهم وأقوالهم، وذلك كنتيجة منطقية لتوهين المنهجية الشافعية الجديدة وتضعيفها القاعدة التي ولَّدت ذلك الفقه، وتلك الفتاوى والأقوال، عندئذٍ تصدَّوا لهذه المنهجية، ونشطوا في الدفاع عن حمى ما ورثوه من فقه وفتاوى.

وقد كان أتباع المنهجية العراقية/ الحنفية أكثر الناس غيرة ورفضا وخروجا على هذه المنهجية؛ وذلك لأن الكم الذي سيصادر من فقه أئمتهم وفتاويهم - في حالة التسليم الكلي لهذه المنهجية - كان أكبر بكثير من ذلك الكم الذي كان سيصادر من الفقه المدني، وذلك لأن ما أنتجته قاعدة الاستحسان من فقه واقعي وافتراضي لا يقاس بما أنتجته قاعدة عمل أهل المدينة من فقه رصين، جله - إن لم يكن كله - واقعي لا افتراض فيه البتة.

ولهذا، فلا عجب أن يكون علماء المنهجية الحنفية من أوائل العلماء رفضاً وتصدياً لهذه المنهجية، وقد دفع بهم هذا الرفض إلى البحث عن منهجية لا تقل في صرامتها عن المنهجية الشافعية، غير أنهم لم يسلكوا الطريقة ذاتها التي سلكها الإمام الشافعي في اكتشاف منهجيته، وإنما انكبوا على فقه أئمتهم وفتاويهم وأقوالهم، فاستخلصوا من بطونها قواعد وأصولاً أشبه بأن تكون قواعد دفاعية محافظة على فقه أئمتهم السابقين.

وقــد كان بإمكانهــم اســتحداث منهجية أخرى تحافــظ على ذلك الفقــه مــن جانب، وتتحــدى المنهجية الجديدة من جانــب آخر، وكان مــن الممكــن أن يتحقق لهم ذلك - وخاصــة لمتأخريهم - لو حاولوا أن يمعنوا النظر في الأســس التي اعتمدها الشــافعي في نقد المنهجيات السابقة عليه وما أنتجته تلك المنهجيات من فقه؛ إذ إنَّ قدرة منهجية الشــافعي علــى نقد مناهــج الســابقين لم تتم من فراغ، بــل قد كان لعاملــي الزمــان والمكان دورٌ في تحقيق ذلــك، ذانكما العاملان اللذان جعلا من الشافعي عالماً مشرفاً على سائر مناهج التعامل مع الوحي الإلهي في عصره.

وقد كان بوســعهم لو دققوا في مقوِّمــات المنهجية أن يدركوا بعض القصــور، فينفذوا من خلاله إلى نقدها أســوةً بالإمام الظاهري ابن حزم الذي أكَّد أنَّ الظاهرية أنكروا القياس اســتناداً إلى ذات الحجة والبراهين التي أنكر بها الشافعي الاستحسان الحنفيَّ.

لقــد كان أتباع مثل هذا الســلوك العلمي الهــادئ للتعامل مع ردود الإمام الشافعي أليق بعلماء الحنفية المتقدمين والمتأخرين، غير أنَّه من المحزن أنهم اندفعوا وتغذيهم الرغبة الجامحة للدفاع عن فقه الإمام الأعظم بكل رخيص وغال، فعجزوا عن تأسيس منهجية تساوق برأي العديد من المقارنين والدارســين، المنهجية الشــافعية، شأنهم في ذلك شــأن كل المنهجيات التي تنشــأ من رحم ظروف ردود الفعل وضغوط عوائد الواقعات والنوازل الفكرية!.

وأيًّا ما كان الأمر، فإنَّ الذي لا مرية فيه هو أنَّ موقف الإمام الشافعي في منهجيته الجديدة من الاستحسان [1]، بوصفه أهم ركن من أركان الفقه الحنفي، له دلالات معرفية واجتماعية مهمة، ومن أهم هذه الدلالات، أن مصطلح الاستحسان بمعناه الأصلي - الذي رفضه متأخرو الحنفية - كان من أهم أسباب نشوب خلاف بين علماء المدينة وعلماء العراق، وبالتخلّص منه يمكن التقريب، وإزالة الشقة، ورأب الصدع، ولا يخفى ما في ذلك الأمر من جمع للصف العلمي الإسلامي، وتحقيق تواصل مثمر وبناء بين المدارس الفكرية القائمة آنذاك.

كما أن الحملة على الفكر الاستحساني استهدفت، أيامئذٍ، ضرورة التخفيف من غلواء الفكر الاستحساني المرن الذي أمست دائرة المباحث بسببه واسعة، إذ ثمة جملة من الأمور المشتبهات غدت بسبب النظر الاستحساني من الحلال، بل إن تعلق مسلمة الفتوح الإسلامية بفتاوى وأقوال أئمة الفقه الاستحساني يوشك - في جانب كبير منه - أن يغلب على تعلُّقهم بمصدري الوحي - الكتاب والسنة - فكأنَّ الشافعي رام إزالة تلك الهالة التي أحيطت بشخصية الفقيه الذي لا يناقش ولا يسأل عن دليله إذا كان ما قاله، قاله استحساناً!.

1- بالنظر في رسالة الإمام الشافعي يلاحظ أن الشافعي تحامل تحاملاً شديداً على قاعدة الاستحسان، واستخدم على غير عادته ألفاظاً عنيفة في التعبير عن رفضه لهذه القاعدة، وهذا بعض ما قاله عن هذه القاعدة الحنفية: «.. باب الاستحسان: قال: هذا كما قلت: الاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبداً إلا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها، أو تشبيه على عين قائمة، وهذا يبين أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان. إذا خالف الاستحسان الخبر، والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناها المجتهد ليصيبه، كما البيت يتأخاه من غاب عنه ليصيبه، أو قصده بالقياس، وأن ليس لأحد أن يقول إلا من جهة الاجتهاد، والاجتهاد ما وصفت من طلب الحق، فهل تجيز أنت أن يقول الرجل: أستحسن بغير قياس؟ فقلت: لا يجوز هذا عندي - والله أعلم - لأحد، وإنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم لأن يقولوا في الخبر باتباعه فيما ليس فيه الخبر بالقياس على الخبر، ولو جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، وإن القول بغير خبر ولا قياس لغير جائز بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله ولا في القياس.. ولا يجوز أن يقال لفقيه عدل غير عالم بقيم الرقيق: أقم هذا العبد ولا هذه الأمة، ولا إجارة هذا العامل لأنه إذا أقامه على غير مثال بدلالة على قيمته كان متعسفا؛ فإذا كان هذا هكذا فيما تقل قيمته من المال وييسر الخطأ فيه على المقام له، والمقام عليه: كان حلال الله وحرامه أولى أن لا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان، وإنما الاستحسان تلذذ.. «انظر: الرسالة: ص503-508 بتصرف.

وفضلاً عن هذا، فإنَّه من شأن التبرؤ من الفكر الاستحساني تخفيف تلك القيود والشروط الثقيلة التي أوجب فقهاء العراق توافرها في أخبار الآحاد قبل الاعتداد بها مصدراً للتشريع، فعلى الرغم من وفرة الأخبار والأحاديث بصنوفها الموضوعة والضعيفة والصحيحة في حاضرة الخلافة في بغداد، فإن المنهجية الحنفية لم تكن ترتكز عليها، بل إنها تقدم عليها القياس طوراً، وتقدم عليها الاستحسان أحياناً، ولا يخفى ما في ذلك من ترجيح لكفة المعقول على المنقول في حالة وقوع تعارض بينهما.

إن التخلص من تلك القيود التي أثقل بها فقهاء الحنفية كاهل أخبار الآحاد، لا بدَّ منه، ذلك لأن تلك القيود جعلت أخبار الآحاد [1] التي تصح عند الحنفية كبريتا أحمر، إذ غدا من الصعب أن تسلم تلك الأخبار من النقد، بحيث إذا سلمت أسانيدها من النقد الخارجي، فإن متونها في الغالب الأعم لا تسلم من القدح والتعليل!.

وتأسيساً على هذا، فإن تصنيف دليل الاستحسان الحنفي – والحال كذلك – ضمن الأصول الموهومة ضمان أكيد للتمهيد في توليد فقه جديد جامع بين النص والرأي، منبثق عن تقديم واضح للنقل على العقل في حالة وقوع أدنى تعارض بينهما.

وبهذا يتبين لنا بعض من الغايات التي رام الإمام الشافعي تحقيقها من خلال تحامله على الفكر الاستحساني.

ولئن كان ذلك كذلك، فإننا نبادر إلى تقرير القول إن تبرؤ الإمام الشافعي من قاعدة الاستحسان، وإعلانه نقداً عنيفا على الفقهاء

1- اشترط الحنفية توافر شروط ثلاثة في خبر الواحد الذي يصحّ العمل به، وهي: عدم عمل الراوي بخلاف ما رواه، وعدم كونه فيما تعم به البلوى، وعدم مخالفته للقياس والأصول الشرعية إذا كان رواية غير فقهية. فهذه هي شروط قبول خبر الواحد، وقد أدى التمسك بها إلى الاستغناء عن جملة من الأخبار في حاضرة الخلافة في بغداد. انظر تفاصيل هذه الشروط في: التفتازاني، سعد: التلويح على التوضيح (القاهرة، المطبعة الخيرية، 1322هـ) ج2، ص4 وما بعدها، انظر: ابن السبكي، جمع الجوامع بشرح الجلال المحلي (القاهرة، مطبعة الحلي، طبعة 1349هـ) ج2، ص119 وما بعدها.

المستحسنين دفع بالعديد من أساطين الفقه الحنفي وكبار محققيهم كالإمام الجصاص وغيره إلى البحث عن معنى جديد لمصطلح قديم، فلاذوا بالقول حيناً بأن الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - لم يعِ الاستحسان الذي كان الإمام الأعظم يقول به، وإلا لما صدر منه ما صدر من استنكار، وفي هذا يقول الإمام الحنفي الجصاص في كتابه الأصول ما نصه:

«قال أبو بكر: تكلم قوم من مخالفينا في إبطال الاستحسان حين ظنوا أن الاستحسان حكم بما يشتهيه الإنسان، ويهواه، أو يلذه، ولم يعرفوا معنى قولنا في إطلاق لفظ الاستحسان، فاحتج بعضهم في إبطاله بقول الله تعالى ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾ (القيامة: 36)، وروي: أنه الذي لا يؤمر ولا ينهى، قال: فهذا يدل على أنه ليس لأحد من خلق الله تعالى أن يقول بما يستحسن، فإن القول بما يستحسنه شيء يحدثه لا على مثال معنى سبق، فهذا يدل على أنه (يقصد الشافعي) لم يعرف معنى ما أطلقه أصحابنا من هذا اللفظ، فتعسفوا القول فيه من غير دراية..» [1].

ولاذوا في حين آخر بالقول إن الاستحسان الذي تحامل عليه الشافعي لا يقول به عالمٌ من العلماء خاصةً علماء الحنفية، ولذلك، فلا خلاف جوهرياً بين الشافعي وبين الإمام الأعظم!.

إنني لأعجب أشد العجب من هذه التخريجات المتكلفة؛ ذلك لأنها لا تعدو أن تكون هرباً مقصوداً من الحقيقة التاريخية، كما لا تعدو أن تكون تكلفا واضحاً لحمل مقاصد الأئمة ومراميهم من أقوالهم حملاً غير سديدٍ.

1- انظر: الجصاص، أحمد بن علي الرازي: الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النشمي (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية 1994م) ج4 ص 225-226.

ومــردُّ تعجبي واســتغرابي لهذه التخريجات إلى أنَّه كيف يســتقيم في عقــل عاقــل أن يخفــى على الإمام الشــافعي مــراد أئمة الحنفية بالاستحســان الذي خالفهم فيه؟ بل ألم يناظر الإمام الشافعي الإمام محمداً بن الحسن الشيباني في المسألة الاستحسانية؟

ألم يكن بوســع الإمام محمد بن الحســن الشــيباني - رحمه اللّه - تصــحيح فهم الشــافعي لمرادهم بالاستحســان؟، بل ألم يعش الإمام الشــافعي ردحاً من الزمن في بغداد حيث الفقهاء المستحســنون؟ ألم يكن الإمام الشافعي مواظباً على حضور دروس أساطين الفقه الحنفي في عصره وخاصة الإمام محمداً بن الحسن الشيباني؟

أنَّــى يتفق هذا بعد مــع ما كان يتمتع به الإمام الشــافعي من ذكاء خــارق وفطانة فائقــة؟ كيف يقال إن الشــافعي لم يكن يدرك ما بين القياس الجلي والقياس الخفي من علاقة تبادلية في بعض الحالات بحيث تقتضي الأدلة القوية ترجيح العمل بالقياس الخفي على القياس الجلي؟

أنّــى يعجــز الإمام الشــافعي - وهــو إمام القائســين - عن إدراك الفروق الدقيقة بين القياس الجلي والقياس الخفي وضــرورة ترجيح العمل بالقياس الخفي على القياس الجلي في بعض الأحيان؟

إن منطــق العلــم والحكمة لا يمكــن أن يقبل هــذه التأويلات التي تزخــر بها المدونات الأصــولية التي عني أربابها ببيــان موقف الإمام الشافعي من دليل الاستحسان الذي رفضه، وارتضاه الإمام الأعظم، رحمهم اللّه جميعاً.

ورحم اللّه الإمام جلال الدين الزركشي، فقد نبَّه على هذا الأمر في بحره، وأكد تأكيدا أن سائر التأويلات والأعذار التي صاغها زمرة من الحنفيــة المتأخرين للدفاع عن الاستحســان بمعناه الذي تركه الإمام الأعظــم، لا يســلم كل أولئــك التأويــلات، ولا تعدو أن تكــون اعتداءً

صارخاً على الحقيقة التاريخية التي تؤكد أن الشافعي فهم عن الإمام أبي حنيفة مراده من الاستحسان فهماً أعمق من الفهم الذي اهتدى إليه متأخرو الحنفية، وهذا نصٌّ ما قاله الإمام الزركشي رحمه اللّه:

« .. فاعلم أنه قد اختلفت الحنفية في حقيقة الاستحسان على أقوال:.. السابع: أنه مما يستحسنه المجتهد برأي نفسه وحديثه من غير دليل، وهذا هو ظاهر لفظ الاستحسان، وهو الذي حكاه الشافعي عن أبي حنيفة.. وأنكره أصحاب أبي حنيفة، وقال الشيخ الشيرازي إنه الذي يصح عنه. وإليه أشار الشافعي بقوله: «من استحسن فقد شرع». وهذا مردود لأنه قول في الشريعة بمجرد التشهي، ومخالف للآية: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾(الشورى: 10)، لكن الحنفية ينكرون هذا التفسير لما فيه من الشناعة. قلت: وهو الصواب في النقل عن أبي حنيفة وقد صنّف الشافعي كتاباً في الأم في الرد على أبي حنيفة في الاستحسان، وقال من جملته: قال أبو حنيفة لَمَّا ردَّ خيار المجلس بين المتابعين: أرأيت لو كانا في سفينة؟! فترك الحديث الصحيح بهذا التخمين، ورجع المشهود عليه. قال الشافعي: وأي استحسان في قتل مسلمين؟ وقال في الزوجين إذا تقاذفا، قال لها: يا زانية، فقالت: يا زان، لا حدَّ ولا لعان، لأني أستقبح أن ألاعن بينهما ثم أحدهما. قال الشافعي: وأقبح منه تعليل حكم اللّه عليهما.. وهذا صريحٌ في أنَّ الشافعي فهم عن أبي حنيفة أنَّ مراده بالاستحسان هذا، فلا وجه لإنكار أصحابه ذلك..» [1]

إن اللياذ بهذه التخريجات والتأويلات المتكلفة نخالها من العوامل التي أضرَّت بالعقلية الحنفية التي كانت ذات يوم وثابة متقدة وحادة، ودفع أولئك المتأخرين الذي هالهم الحملة على الفكر الاستحساني إلى استبدال تلك العقلية بعقلية دفاعية غلب عليها بعد البحث

1- انظر: بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه بتحقيق عدد من العلماء، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية 1992، ج6، ص94 (باختصار).

عن السبل الممكنة للدفاع عن اجتهادات الأئمة والحفاظ عليها كما تركوها، الأمر الذي أبعد عن الفقه الحنفي الإبداعية والابتكار الذي ظل ملازماً له عند نشأته على يدي الإمام الأعظم - رحمه الله - فلقد كان هذا الفقه - والتاريخ خير شاهد - في بداية أمره أنشط فقه عرفته الساحة الإسلامية في القرن الثاني الهجري، وأقدر فقه على مجابهة مستجدات العصر ونوازله الفكرية والسياسية والاجتماعية، ويعد الفكر الاستحساني - في واقع الأمر - من إبداعات هذا الفقه وإشراقاته.

بل إن انتهاج متأخري الحنفية منهجية ردة فعل، والدفاع المستميت عما تركه الجيل الأول من فقهاء الحنفية من اجتهادات، جعل قاعدة الاستحسان العريقة بمفهومه الأصيل يقضى عليه قضاء مبرما، ويخرج - عنوة - من المنهجية الاستدلالية الحنفية المحكمة!.

وما كان لهؤلاء المتأخرين من علماء الحنفية كالإمام الجصاص والكرخي وغيرهم ليحوِّلوا هذا الفكر الإبداعي الخلاق إلى فكر دفاعي متوجس! ما كان لهم ليفعلوا ذلك لو أنهم وعوا غاية الشافعي في نقده القاعدة الاستحسانية الناجعة القادرة على مواجهة مستجدات الحياة وقضاياها المتجددة ما دامت قاعدة يوظفها ذلك العالم المجتهد المتشبع من مقاصد الشرع وأسراره! وما كان لهم ليسلكوا في وضعهم منهجيتهم مسلك الدفاع عن طريق تفريغ القاعدة الاستحسانية من الحمولة العلمية الرصينة التي صاغها الإمام الأعظم - رحمه الله تعالى - وأرادها أن تكون قاعدة تنضاف إلى القياس والإجماع، بل أرادها أن تكون قاعدة تحول دون غلواء القياس!.

ولئن تحقق للإمام الشافعي ما رامه من نقد ونقض للفكر الاستحساني، فإنَّ ذات النقد والنقض يمس قاعدة شبيهة بقاعدة الاستحسان، إنها القاعدة الموسومة بقاعدة الاستصلاح أو دليل المصلحة المرسلة. فالاعتداد بقاعدية هذا الدليل يقوم على افتراض وجود حوادث غير منصوص على حكمها، وهو ما ينتج عنه ضرورة القول بعدم استيعاب النصوص جميع مرافق حياة الفرد والجماعة.

ولا يخفى ما في هذه النتيجة من نظر ونقد لا يمكن للمنهجية الشافعية الفتية قبولها أو الاعتداد بها، ذلك لأن ثمة آية بل آيات من الذكر الحكيم تقرر بأن لكل نازلة تنزل بالمسلمين حكما لله، علمه من علمه، وجهله من جهله مصداقاً لقوله جل شأنه ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٍۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ٣٨﴾ (الأنعام: 38). وتأكيدا لهذا المبدأ، انتهى الإمام الشافعي في رسالته الغرَّاء إلى تقرير القول:

« .. فليست تنزل بأحد من أهل دين نازلة إلا وفي كتاب الله دليل على سبيل الهدى فيها ..» [1]، ويقول في موضع آخر: « .. كل ما نزل بمسلم، ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة..» [2].

بل إن النقد الموجه إلى قاعدة الاستحسان يمس أيضا قاعدة عمل أهل المدينة عند فقهاء المالكية، ولهذا، لم يكن من عجب أن تكون نظرة الإمام الشافعي إلى هذه القاعدة هي الأخرى نظرة رفض ونقد واتباع ونقض للظن، وتوضيح لحالة تاريخية ولّى جل خصائصها، ويقتضي المنهج العلمي السديد تجنب كلا الأمرين وعدم التعلق بهما.

وفضلا عن هذا، فإن الإمام الشافعي - رحمه الله - كان يرى أن المدينة المنورة - حرسها الله وحماها - ما كان لها لتستوعب جميع نصوص السنة النبوية الشريفة؛ إذ إن عددا غير يسير من الصحابة - رضوان الله عليهم تعالى - غادروها عشية لحاق المصطفى صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى، واستوطنوا غيرها من المدن المجاورة كالكوفة والبصرة وبغداد، وحملوا معهم الشيء الكثير من علم النبوة، وهو ما يعني أنه من المتعذر أن يقطع امرؤ بحصر علم النبوة في المدينة، بل لا يمكن لامرئ أن يزعم بأن أهل المدينة وحدهم الذين يدركون جميع سنن المصطفى صلى الله عليه وسلم.

1- انظر: الشافعي: الرسالة بتحقيق أحمد شاكر (القاهرة، دار التراث، طبعة ثانية لعام 1979م) ص20.
2- المصدر نفسه ص 477.

وبنـــاء على هذا، فليس من ســـديد الــرأي ولا من وجيه القول عدم الاعتداد بتلك النصــوص المتضافرة التي حملها الأصحاب - رضوان اللّه تعالى عليهم - خارج المدينة، بل ليس من حصــيف النظر اعتبار عمل المدينة مصدراً مستقلاً من مصادر التقعيد الأصولي، أو اعتباره مصــدراً مصــححاً لغيره من المصادر التي يســتقى منه أحكام الشرع الحنيــف مــا دامت نصــوص الوحي أوســع وأكبر من أن تنحصــر في المتوافر منها في مدينة المختار صلى اللّه عليه وسلم.

إن اتخاذ عمل أهل المدينة المنورة مصــدراً مصححاً لأخبار الآحاد ولغيره من المصادر التبعية، مقتضاه ضرورة الاستغناء عن جملة كبيرة من أحاديث المصطفى صلى اللّه عليه وسلم التي خرجت مع من خرج من الصحابة - رضوان اللّه عليهم - من المدينة سواء من أجل تجارة أم مــن أجــل مأرب آخر، وفضــلا عن ذلك، فإن الاعتقاد بمصــدرية عمل أهل المدينة ومركزيته في الذهنية الإســلامية قد كان له دورٌ في الاختــلاف الذي دبَّ بين علمــاء العراق وعلماء المدينة من جهة، وبين علماء المدينة وعلماء مصر من جهة أخرى.

ولذلــك، فإن مصــادرة هذه القاعدة بحمولتها المالكية والاســتغناء عنهــا في المنهجيــة الجديدة كان ذلك يعد في تلك المرحلة ســبيلا من الســبل الناجعة في تقريب الشــقة، وفي تخفيف حــدة الخلاف والنزاع، والصدور عن منهجية موحدة في التعامل مع نصوص الوحي كتاباً وسنةً.

كما أنَّ الاســتغناء عنها ينتج عنــه تجاوز ذلك الكم من الفقه الذي ولّدته هذه القاعدة المالكية، وبذلك يصفَّى الفقه المالكي من كثير من الآراء الفقهية التي انطلقت من هذه القاعدة.

على أنَّ نقد الإمام الشــافعي لقاعدة عمل أهل المدينة اتسم بشيء مــن الخفــة والهدوء والنقديــة البناءة، ومراعاة مقــام إمامه إمام دار

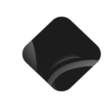
الهجرة؛ إذ إنه تجنب استخدام الألفاظ الثقيلة العنيفة التي استخدمها عند نقده لقاعدة الاستحسان، وهذا نص ما قاله في نقد قاعدة عمل المدينة:

« .. قال: لست أقول ولا أحد من أهل العلم «هذا مجتمع عليه» إلا لما لا تلقى عالماً أبداً إلا ما قاله لك وحكاه عمن قبله كالظهر أربع، وكتحريم الخمر وما أشبه هذا، وقد أجده (يقصد الإمام مالكاً) يقول «المجمع عليه» وأجد من المدينة من أهل العلم كثيراً يقولون بخلافه، وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقول المجتمع عليه..» [1].

بطبيعة الحال، إنَّ النظر الحصيف في هذه العبارة الرشيقة التي صاغها الإمام الشافعي احتجاجاً على قاعدة عمل أهل المدينة التي أعلى إمامه - إمام دار الهجرة - من شأنها، لا يمكن الاعتداد بها في النظرة الشافعية استناداً إلى عدم توافر صفة الإجماع المدني في تلك الإجماعات المالكية بصورة دقيقة، ذلك لأنه ليس كل أهل المدينة كانوا يجمعون على ما كان يسميه إمامه إجماع أهل المدينة، بل لقد كان في المدينة - بناء على معرفته بأهل المدينة - زمرة من أهل العلم لم يكن إمامه يعتد بخلافهم معه، ولم يكن يعدهم في عداد أهل العلم الذين يتوقف على موافقتهم انعقاد إجماع أهل المدينة، والحال أن أولئك العلماء كان ينبغي - في نظر الشافعي - أن يعتد بخلافهم ولا يمكن اعتبار الإجماع صحيحاً مع خلافهم!.

على أنه من الحري بنا أن نبادر إلى تقرير القول إن الإمام الشافعي لم يرم من عبارته وصف إمامه بادّعاء، وإنّما أراد أن يعبر عن عدم اتفاقه مع إمامه في المعايير التي وضعها للاعتداد بعالمية علماء أهل المدينة، فنتج عن ذلك إخراج عددٍ من أهل العلم من دائرة العلماء الذين يعتد بخلافهم. وقد كان الإمام الشافعي يرى أن أولئك الذين لم يكن إمامه يعتبرهم علماء، كانوا علماء، لا يمكن لإجماع صحيح

1- انظر: الرسالة - مرجع سابق - ص534 - 535 باختصار.



أن ينعقــد مــع خلافهم، بل إن خلافهم معتــبر، ويتعذر معه انعقاد أي إجماع جدير بالاعتداد والاعتبار!.

وصــفوة القــول: يمكن الخلوص مــن هذا التحليل المعرفي لتشــكل المنهجيــات الأصــولية عامة إلى جملة من الأبعــاد الفكرية والدلالات الاجتماعية، من أهمها:

أولاً: إن ما قام به الإمام الشافعي يعدُّ في منطق أهل العلم بمناهج الأفكار تصــفية منهجية، ومراجعة نقدية علمية للفقه التقليدي الذي تركه الأئمة السابقون، حيث إنه تجاوز في نقده العلمي الرزين الرصين نقد الفقه، وبدلاً من ذلك لجأ إلى نقد الأساس الذي أنتج ذلك الفقه، كمــا لاذ بنقض القواعد التي يقوم عليها ذلك البناء الفقهيُّ العريض، وهو ما يعني أن الاستغناء عن تلك القواعد استغناء مباشرٌ عن البناء الفقهي القائم عليها.

إن هــذه المنهجيــة في التعامــل مــع الأفــكار والاجتهــادات والآراء القديمة تعدُّ منهجية دقيقة يمكن الاستفادة منها في تحقيق ما يسعى إليــه المنــادون إلى تجديد الفقه الإســلامي بجميع مدارســه بما فيه الفقه الشافعي نفسه الذي لا ينبغي له أن يسمو على النقد والمراجعة، شأنه في ذلك شأن كل فقه يعتبر نتاجاً لمنهجية معيَّنة من المنهجيات.

ثانيــاً: إن تحقيق مثل ما حققه الشــافعي بمنهجيته الجديدة ليس بالأمر العســير في شيء، وخاصة بعد أن توقف العطاء الفقهي الثري في تاريخنا الإسلامي منذ أن دوَّنت المذاهب، وأقرّت الأصول مع نهاية القرن الرابع الهجري وكل ما يمكن فعله هو إعادة الروح التجديدية في النظرة إلى المنهجيات الأصــولية، وذلك من خلال تفهم ظروف نشــأة القــول بالأدلــة التي عدت في فترة من فترات تاريخنا أدلة تشــريعية للأحكام الفقهية بحيث يعاد النظر العلمي النقدي الحصــيف في تلك

الأدلة سـعياً إلى تطوير العديد من تلـك الأدلة، وتجريدها من جملة الشروط التي قيّدت بها، وسعياً إلى الاستغناء ما غدا اليوم دليلا غير قادر على إنتاج فقه جديد قادر على ترشيد الواقع المعاصر، وتسديد الحياة الإسلامية بتعاليم الدين الخالدة.

ثالثـاً: إن الإبقاء على المنهجيات الأصـولية كما ورثناها عن الإمام الشافعي وعن علماء القرون الرابع والخامس والثامن الغابرة اعتراف صـارخ بعـدم الاعتـداد بعامـل الزمـان والمـكان وأثرهما في تشـكل الأفـكار والمنهجيات، كما يعد ذلك تغييبا مقصـودا للظروف الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تؤثر في الأفكار والآراء. ولا منقذ للأمة ممـا هـي واقعة فيـه من خذلان معـرفي، ونجش علمي مـا لم تتعهد مناهج تفكيرها، ومنابع اجتهاداتها - عدا الكتاب والسنة - بالمراجعة الدائبـة والتحقيق المتكرر قصـد الارتقاء بهـا وتطويرها ما كان منها قابلاً للتطوير.

بـل لا أمل مرجواً في تبوؤ هذه الأمـة مكانة القيادة والريادة ما لم تسـتعن في تحقيق ذلك كلّه بسـائر الأدوات المعرفية المعينة على فهم واقعها، وعلى تطويع ذلك الواقع بتعاليم دينها القويم.

رابعـاً: إن قواعد بمنزلة الاستحسـان أو عمل أهل المدينة أو سـد الذرائـع أو غيرهـا مـن الأدلـة لم تعرفها السـاحة العلميـة والواقع الاجتماعي يوم أن كان المصـطفى صـلى اللّه عليه وسلم حاضراً بين أظهر الصـحابة - رضـي اللّه عنهم - بل إن الصـحابة أنفسـهم لم يخوضـوا في هذه القضـايا خوضاً صـريحاً، وإنما نشـأ القول بهذه الأدلـة وغيرها مـن الأدلة المختلف فيها نتيجـة التطورات والتغيرات التي صـاحبت توافد مسلمة الفتوح الإسلامية على حاضرة الخلافة ومـا حولهـا، ولهذا، فإن ثمة ضـرورة إلى المضـي قُدُمـاً في مراجعة المنهجيات الأصولية في ضوء الظروف والتحديات الفكرية والسياسية والاجتماعية المتجددة بتجدد الزمان والمكان.

خامساً: إنَّ التركيز على تجديد النظر في المنهجيات الأصولية وخاصة قواعدها الاجتهادية التي انبثق عنها النتاج الفقهي الغزير يكاد أن يكون السبيل الأوفق في مراجعة المدوَّنات الفقهية القديمة، ويكاد أن يحقق الهدف المرجو من التجديد بدلاً من التجديدات الجزئية العشوائية التي يعني بها كثير من دعاة تجديد الفقه الإسلامي في عالمنا المعاصر، والحال أن الفقه الإسلامي في واقع أمره إنتاج للمنهجيات الأصولية، ولا تجديد مأمولاً فيه ما لم يتم التجديد على مستوى الأصول والقواعد التي ولّدت ذلك الكم من الفتاوى والأقوال التي تحولت فيما بعد إلى مدونات فقهية.

وبهذا تتبين لنا ظروف تشكل المنهجيات الأصولية ودلالاتها المعرفية والاجتماعية، واعتباراً بأن الساحة الفكرية الإسلامية استقرَّت على الاعتداد بمنهجيتين رئيسيتين بحسبانهما المنهجيتين اللتين تمثلان المنهجيات الأصولية، لذلك، فإننا نرى أن نسلط الضوء على السير الاستدلالي الذي تم على أساسه تشكل هاتين المنهجيتين سعياً إلى الوقوف على أثر ذلك على إمكانية تجديد هاتين المنهجيتين والارتقاء بهما لتغدوا منهجيتين قادرتين على مدٍّ العقل المسلم المعاصر بما يحتاجه من مناعات فكرية رصينة يتمكن بها من التصدي لمستجدات الحياة ونوازلها الفكرية والسياسية والاجتماعية. فهلمَّ بنا إلى المبحث التالي..

المبحث الثالث

السير الاستدلالي للمنهجيَّات الأصوليّة بين الاستقراء والاستنباط

إن تقعيد القواعد الكلية وتأصيل الأصول العامة عملية لا تخلو من أن تنبثق عن عملية استقرائية تقوم على تصفح وتتبع جزئيات كثيرة بغية التوصل إلى قاعدة كلية، أو تنبثق عن عملية استنباطية تقوم على ملاحظة العلائق والوشائج بين جملة من القضايا المتشابهة قصد التوصل إلى قاعدة كليَّة جامعة بين شتات من الموضوعات المختلفة.

إنَّ الاستدلال الاستقرائي في صورته الكلية انطلاق من الجزئيات/ الخاص نحو الكليات/ العام؛ وأما الاستدلال الاستنباطي، فانطلاق عكسي من الكليَّات/ العام نحو الجزئيات/ الخاص. وبتعبير آخر يراد بالاستدلال الاستنباطي عند الإمام الصدر رحمه الله:

« .. كل استدلال لا تكبر نتيجة المقدمات التي تكوِّن منها ذلك الاستدلال. ففي كل دليل استنباطي تجيء النتيجة دائمة مساوية أو أصغر من مقدماتها، فيُقال مثلاً: محمد إنسان، وكل إنسان يموت، فمحمد يموت.. (وأما الاستدلال الاستقرائي، فيراد به) كل استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدمات التي ساهمت في تكوين ذلك الاستدلال، فيُقال: هذه القطعة من الحديد تتمدد بالحرارة، وتلك تتمدد بالحرارة، وهذه القطعة الثالثة تتمدد بالحرارة أيضاً، إذاً كل حديد يتمدد بالحرارة.. وهذه النتيجة أكبر من المقدمات؛ لأن المقدمات لم تتناول إلا كمية محدودة من قطع الحديد: ثلاث أو أربع.. بينما النتيجة تناولت كل حديد، وحكمت أنه يتمدد بالحرارة وبذلك شملت القطع الحديدية التي لم تدخل في المقدمات، ولم يجر عليها الفحص..» فـ «السير الفكري في الدليل الاستقرائي معاكس للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية. فبينما يسير

الدليل الاستنباطي - وفق الطريقة القياسية - من العام إلى الخاص عــادة، يســير الدليل الاســتقرائي - خلافاً لذلــك - من الخاص إلى العام..» [1].

وعلــى العموم، حــريٌّ بنا - بعد تفهمنا للظروف التي نشــأت فيها المنهجيات الأصــولية - تأصــيل القول في الخطــوات الإجرائية التي سلكها مؤسسو هذه المنهجيات بغية معرفة طبائع هذه المنهجيات من أن تكــون منهجيّات اســتقرائية أو أن تكون منهجيات اســتنباطية من جهة، وبغية التماس خطوات إجرائية معاصــرة يعتمد عليها في توليد منهجية أصولية شاهدة من جهة أخرى.

الفقرة الأولى: المنهجية الشافعية منهجية استقرائية:

مــن المعلوم تاريخيــاً بأن المنهجية الشــافعية تُعــدُّ أولى المنهجيات الأصــولية نشــأة في تاريخنا الإســلامي، فكتاب الرســالة الذي كتبه الشــافعي في بغــداد مــا بين عــام 196-198هـ، بناءً علــى طلب من محدث البصرة الإمام عبدالرحمن بن مهدي، وهو أول مصنف وصل إلينا في علم الأصــول، والذي يطالع في هذا الســفر النفيس يجد أن مؤلفه قد ســلك في تقعيده القواعد الأصــولية مســلك استقراء آحاد نصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة استقراء يمكن وصفه في جانبه القرآنّي بالاســتقراء شــبه التام من حيث اللفظ ومن حيث المعنــى نوعاً مــا، وذلك لتمكن الشــافعي من فهم معاني النصــوص، ولكون نصوصه معدودة ومحصورة في مصحف.

وأما اســتقراؤه لنصوص السنة النبوية الشريفة، فقد كان استقراءً ناقصاً، وذلك لعدم توافر جميع نصوص السنة في سفر واحد، ولتعذر

1- لمزيد من التوضيح والتأصيل يراجع: محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء (بيروت، دار التعارف للمطبوعات، طبعة رابعة 1982م) ص5 - 6 باختصار.

معرفة جميع السنة لأحد من البشر لوفرتها وكثرتها. وقد اكتفى بما صحَّ عنده من السنن، وما وصل إليه منها، وحاول أن يكمل هذا الجانب باتخاذ النظرة الكلية إلى السنة بوصفها تبياناً للقرآن لا يمكن لصحيحها أن يتعارض مع نصوص الكتاب، لأن المبيِّن (السنة النبوية) لا يمكن أن يتعارض مع المبيَّن (القرآن الكريم) على الإطلاق، فاستقراء المبيِّن استقراءً متمكناً يورث المرء شيئاً من الظن الغالب في عدم مخالفة ما لم يطلع عليه للمتوافر بين يديه من النصوص.

إنَّ استقراء نصوص الكتاب والسنة استقراء، وملاحظة العلائق الدقيقة بين الآيات بعضها ببعض، وبين السور بعضها ببعض، وبين الآيات والأحاديث قد اتخذه الشافعي أساساً للتقعيد، ويُمكن للمرء أن يلاحظ هذا التوجه الاستقرائي لنصوص الكتاب والسنة من خلال توسُّع الإمام الشافعي وإكثاره من سرد الأمثلة والأدلة لإثبات القواعد التي كان يقعدها، ويؤصلها، حيث كان يعنى بإيراد جملة من النصوص القرآنية والحديثية للدلالة على سلامة تلك القواعد وصحتها، وهو ما يجعل القارئ المتسرع يملُّ من قراءة الكتاب لكثرة الشواهد والأمثلة التطبيقية لكل القواعد الأصولية.

بل إن المرء ليجده في بعض الأحيان يستغرق صفحات طوالاً للتدليل على صحة القاعدة، وهو ما يؤكد حرصه البالغ على أن تغدو القاعدة قاعدة مستفادة من نصوص الكتاب والسنة.

إن هذا التوسع في ضرب الأمثلة وإيراد الشواهد القرآنية والحديثية قد كان مقصوداً في ذاته، إذ يكاد أن يكون الضمان الأكيد لإثبات صحة القاعدة الأصولية التي يؤصلها، ويراها أهلاً للاتباع عند إرادة فهم نصوص الوحي كتاباً وسنةً، ولكن يمكن للمرء أن يلاحظ في صنع الشافعي نزعة الإعراض عن الاستشهاد بأقوال الأئمة السابقين عليه للدلالة على صحة القاعدة أو سلامتها.

ولن يفلح المرء مهما حاول أن يعثر على قاعدة استشهد على صحتها بفتوى من فتاوى الأئمة، أو بقول من أقوالهم على الرغم من توافر كمٍّ هائل من فتاوى الحنفية والمالكية بين أيدي الناس في ذلك الزمان، ولكنه (الإمام الشافعي) تجاهل ذلك الكمَّ، وعمد إلى تقعيد قواعد تمس الأسس والمناهج التي أنتجت تلك المدوَّنات الفقهية المنتشرة في بغداد وفي الحجاز وفي غيرهما من مقار الأئمة المعروفين.

إنَّ إبعاد الشافعي أقوال الأئمة السابقين وفتاواهم من دائرة الاستشهاد والتقعيد الأصولي، واكتفاءه باستقراء نصوص الوحي - كتاباً وسنَّةً - إيماءٌ منه إلى ضرورة الإنطلاق من فهم النص الشرعي من النص الشرعي ذاته، وعدم الاتكاء على أفهام الرجال ومناهج تفكيرهم المتأثرة بظروفهم الفكرية والسياسية والاجتماعية.

فما فهمه الأئمة السابقون عليه لا يعدو في نظره من أن يكون قابلاً للتجاوز والاستغناء، بل يمكن بناء فهم جديد لم يهتد إليه أحد من السابقين؛ وذلك لأن الأفهام أنَّى كان مصدرها تتأثر بظروف أصحابها ومواقعهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية.

ولئن تجاهل الشافعي في تقعيده القواعد الأصولية الاستشهاد بفتاوى السابقين وأقوال الأئمة الأوائل، فإن هذا التجاهل لما يحظَ بقراءة معرفية لأسبابها ودوافعها، وهو جديرٌ بذلك كل الجدارة.

وعليه، فإن الأمر الجلي من صنيع الشافعي في هذا الاستقراء هو كونه هادفاً من وضعه رسالته إلى أن يجعل منها مقدِّمة لتوليد فقه جديدٍ لا يضرّه ألا يعرفه سابقوه، ولا يضيره أن يكون مخالفاً لما عرفوه واعتنقوه واعتقدوه، وقد برهن على هذا التوجه التصحيحيّ لمسار الفقه الإسلامي عندما وضع كتابه الشهير الأم - بعد الرسالة - قاصداً بذلك تنزيل المنهجية الأصولية الجديدة وترجمتها في واقع عمليٍّ

ملموس عن طريق توليد فقه جديد عرف بعد وفاته بالفقه الشافعي، وفي هـذا يقـول الشـيخ المرحـوم الإمام أبو زهرة واصـفاً مـا قام به الشافعي بأنَّه هدف من تأليفه الرسالة وغيرها من كتبه:

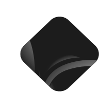
« .. أن يكون علم الأصول ميزاناً ضابطاً لمعرفة الصحيح من الآراء من غير الصحيح، وأن يكون قانوناً كليًّا تجب معرفته، ومراعاته عند استنباط الأحكام في أي عصر من العصور. ولقد استخدم هذا المنهج في مناقشـة آراء الفقهاء التي وجدها بين يديه شائعة فاشية، فناقش بـه آراء الإمام مالك في كتابه اختـلاف مالك، وناقش آراء العراقيين، ووزن بـه كتاب الأوزاعـي، والرد عليه الذي كتبه أبو يوسـف، وبذلك أخضـع الآراء الفقهيـة لمحكمة هذا المقياس.. ولقد قيَّد نفسـه بهذا المنهاج فلم يخرج عنه قيد أنملة، وبذلك كانت أصوله هذه هي أصول مذهبه أيضاً لا على أنها دفاع عن مذهبه، بل لأنه قبل أن يخرج على الناس بهذا المذهب في العراق ومصر قد وضع تلك الضوابط المحكمة وسار على مناهجها..» [1].

وفضلا عن هذا، فإنه قصد من وراء وضعه الكتاب مراجعة جملة مـن الآراء والأحـكام الفقهيـة في مدوَّنات الحنفيـة والمالكية والليثية والأوزاعية، وتجاوز ما يتضمنه فقه أولئك من قصور ونقص.

ولهذا، فلم يكن ثمة عجبٌ أن يعاني الشافعي بعض العناء من أتباع المذاهب السابقة عليه، فذلك أمرٌ طبيعيٌ في مسألة بهذا المستوى من التغيـير الجذريِّ والإعراض عن بعض الاجتهادات والأفكار المتمكنة في نفوس أربابها.

تأسيسـاً على ما سـبق، فإنَّه يمكن القول إن المنهجية التي وضعها الشـافعي انبثقت عن اسـتقراء شـبه تام للنص القرآني على مستوى

1- انظر: محمد أبو زهرة: أصول الفقه (القاهرة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ) ص16 وما بعدها.



اللفظ والمعنى العام فقط، واستقراء ناقص للنص النبوي المتوافر لديه في تثبيت هذه المنهجية. كما اعتمدت في صياغة القواعد المؤصلة على المعرفة اللغوية التي كان يتمتع بها الشافعي والتي جعلت منه عالماً لغوياً قديراً على حسن الصياغة والضبط والدقة في جعل تلك القواعد معبّرة تعبيراً حسناً عن مرماه ومقصوده من المنهجية.

وبطبيعة الحال لم يفت الشافعي استخدام الحجج والبراهين العقلية في إثبات صحة قواعد منهجيته، ولكنه لم يستعن في تحقيق ذلك بما عرف بالقوانين المنطقية التي وفدت إلى الديار الإسلامية عن طريق ترجمة كتب الفلسفة اليونانية في عهد الخليفة العباسي المأمون بن هارون الرشيد. ولئن وجد المرء علماء الكلام بعد وفاة الشافعي يلوذون بمنهجيته في الدفاع عن مقرراتهم العقلية، فليس ذلك عائداً إلى كون الشافعي ممن تأثر بالفلسفة اليونانية أو بالمنطق اليوناني، بل أبى الشافعي إلا أن يستقي أسس فكره ومناهج تفكيره من خلال نصوص كتاب ربه وسنَّة نبيه الكريم، وقوانين لسان العرب ومعهوداته.

وصفوة القول: إنَّ المنهجية الأصولية التي أرسى الشافعي قواعدها لتكون منهجية لفهم الدين لم يقصد منها أن تغدو أصولاً تسويغية لأقوال أئمة المذاهب السابقين عليه، ولا رام منها الدفاع عن آراء من سبقه من العلماء، وإنما استهدف وضع منهجية يُستعان بها في فهم تعاليم الدين، وفي تطويع الواقع الإنساني بتلك التعاليم في كل زمان ومكانٍ، ولئن جاز القول، فإننا نستطيع أن نقول إنَّ منهجيته تغيّت وضع إطار نظري كلي آخر للعلاقة الجدلية بين النقل والعقل والتي يمكن اعتبارها علاقة تكامل وترابط، لا ينبغي لصحيحهما وصريحهما أن يتعارضا أو يتناقضا. وما افتعل من فرضيَّة التناقض أو التضارب بينهم لا يخلو من أن يكون محض تخمينٍ وظنٍّ لا ينبغي الانطلاق منه البتة.

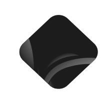
الفقرة الثانية: المنهجيَّة الحنفيَّة منهجية استنباطيَّة:

وهكـذا مـرت الأعوام وانقضـت العقود والمنهجيَّة الشـافعية التي أنتجـت فقهاً عرف بعد بالفقه الشـافعي، تتربـع وتتقدم، وترك خلقٌ كثـير من الناس المذهب الحنفـي والمالكي والأوزاعـي والليثي، وقبل أفول شـمس القرن الثالث الهجريِّ، أحسـَّ بذلك العديد من الغيارى من رجالات وأسـاطين المذهب الحنفيِّ، فلجؤوا إلى مدونات أئمتهم، واسـتقرؤوا فتاوى أئمتهم واجتهاداتهم المختلفة بغية العثور على ردود علميـة ناجعـة قادرة على تحـدي الفقـه الجديد الذي دوَّنـه الإمام الشافعي بناء على القواعد الأصولية التي صاغها وابتكرها.

غير أنَّ أولئك العلماء الذين نمت على سواعدهم المنهجية الحنفية تجاوزوا السـير الاسـتقرائي لآحاد نصـوص الكتاب الكريم والسـنة النبوية الشـريفة، وقوانـين اللغَّة العربية ومعهوداتها، ولاذوا بالسـير الاسـتنباطيِّ من فتاوى واجتهادات أئمتهم، فصـاغوا قواعد أصولية من ثنايا تلك الفتاوى والأقضية والاجتهادات.

فـإذا كان الشـافعي قد اعتمد في تقعيده القواعد الأصـولية على المنهجية الاسـتقرائية التي تقوم على تتبع آحاد النصوص كتاباً وسنّة ثم اسـتخراج القواعد منها، فإنَّ العلماء الأحناف - كما أسلفت - لم يروا في هذه المنهجية ما يشفي غليلهم، ولم يرُق لهم بتاتاً، بل وجدوا في هذه المنهجية هدماً لما بناه كبار علمائهم من فقه، وأحسُّوا أن هذه المنهجية الشـافعية لا تعدو أن تكون مصـادرة لذلـك الكم الهائل من الأقوال والفتاوى والآراء الفقهيَّة.

ولهذا لاذوا بمنهجية مغايرة تقوم على استنباط القواعد الأصولية مـن الفتـاوى والأقوال الفقهية التـي دوّنها الأئمة، والتـي خيل إليهم كونها صادرة عن فهم مكين وسديد لنصوص الوحي كتاباً وسنة.



لقد رأى علماء الحنفية الذين أتوا بعد الشافعي أن الانطلاق من فتاوى الأئمة وآرائهم الاجتهادية في تقعيد القواعد وتأصيل الأصول هو الذي ينبغي اعتماده والصدور عنه احتراماً لأولئك العظام، وتقديراً لتلكم الجهود الجبارة التي بذلوها في صياغة الفتاوى والآراء والاجتهادات.

وبناءً على هذه الاعتبارات وغيرها، خلص واضعو المنهجية الحنفية إلى تبنّي منهجية مغايرة تقوم على استنباط القواعد الأصولية من الفروع الفقهية بحيث إذا لاح في الأفق تعارض، أي تعارض بين القاعدة الأصولية (الحنفية) والفرع الفقهي، فإن فك الاشتباك ودفع التعارض بينهما يتم على حساب القاعدة الأصولية بحتمية منطق المنهجية الذي يقوم على ضرورة تعديل القاعدة، وتحويرها لتغدو - بعد إجراء تعديلات عليها - متماشية مع الفرع الفقهي الأقدم تدويناً، والأولى تقديماً وترجيحاً، وقد أكد هذا السير الاستنباطي في منهجية الحنفية العالم الأصولي المحقق الدكتور أحمد شلبي حيث قال ما نصه:

« .. وأما الحنفية، فكانت طريقتهم استنباطية يضعون من القواعد ما يعتقدون أن أئمتهم ساروا عليها في اجتهادهم حيث لم يترك لهم أولئك الأئمة قواعد مدونة مجموعة كالتي تركها الشافعي لتلاميذه، وإنما ورّثوهم بعض قواعد منثورة في ثنايا الفروع، فعمدوا إلى تلك الفروع يؤلفونها إلى مجاميع يوجد بينها التشابه، ثم يستنبطون منها القواعد والضوابط لتكون سلاحاً لهم حين الجدل والمناظرة، وعوناً لهم على استنباط أحكام الحوادث الجديدة التي لم يعرض لها أئمتهم في اجتهاداتهم السابقة..» (1)

1- انظر: أحمد شلبي: أصول الفقه الإسلامي (بيروت، دار النهضة العربية، طبعة عام 1986م) ج1 ص40 وما بعدها.

لئن انحصــرت مصادر الاستشهاد على صــحة القواعد الأصولية المســتنبطة التي انحصرت في المنهجية الشــافعية في نصوص القرآن والسنة، وقوانين اللغة العربية، فإن هذه المصادر انحصرت في المنهجية الحنفيــة في أقوال الأئمة وفتاواهم، ولم يخرجوا عنها إلى غيرها إلا نادراً، وقد ترتب على هذا التوجّه الجديد في الاستشــهاد على صحة القواعــد الأصــولية أن تميّزت مدوَّناتهم الأصــولية بوفرة الشــواهد والأمثلــة الفقهية على القواعد الأصــولية المعتمدة لديهم، وقد انبهر خلقٌ كثيرٌ بهذا التوسّــع في ســرد الأمثلة الفقهيــة، واعتبروه ميزة في المنهجية الحنفية! والحال أن هذا التوسع كان – في واقع الأمر – أمراً مقصــوداً في ذاتــه، وهدفاً ما كان لهم ليضــربوا عنه صــفحاً؛ وذلك لأن الأصــل المصحّح للفقه عندهم هو الفرع الفقهي وليست القاعدة الأصولية، بل إنَّ القاعدة الأصولية إنما تتولّد من رحم الفرع الفقهيّ، ولا محالة، ولذلك، فإنَّ قواعدهم الأصولية أشبه بأن تكون قواعد فقهية من أن تكون قواعد أصــوليّة، وذلك لأنها مســتنبطة – كما أسلفنا – من النظر الكلي في جملة من الفتاوى والأقوال والآراء.

وعليه، فإنَّ الإكثار من ســرد الأمثلة الفقهية على صــحة القواعد وسلامتها كان غايةً في ذاتها لا مناص منها، والإعراض عنه يعدّ بمثابة نكوص وتراجع أمام المنهجية الشــافعية التــي هدفوا إلى الوقوف في وجهها ونقدها.

ومهما يكن من شيء، فإنَّه يمكن القول إنَّ انطلاق الحنفية المتأخرين في رسم خطوط منهجيتهم من الفروع الفقهية إلى القواعد، واتخاذهم أقوال الأئمة وفتاواهم شواهد على صحة القواعد ينبغي اعتبار ذلك نقلةً منهجيةً في تاريخ علم الأصــول خاصــةً، وفي المنهجية الإسلامية في التفكــير عامة، وذلــك لأن تعدد منهجيات البحــث والتفكير أمارة خصوبة فكرية، وظاهرة صحية دالة على تميز الواقع الإنساني بدوام التأثر والتغير.

ثم إنه لولا ميلاد هذه المنهجية - بغض النظر عن ظروف نشأتها وغاياتها - لانفردت واستقلت المنهجية الشافعية بالساحة الفكرية، الأمر الذي ينتج عنه - إن مباشرة أو غير مباشرة - توقف حركة النظر المتجدد في فهم الدين، وفي فهم الواقع الإنساني المتطور.

وعليه، فإنَّنا نخلص إلى تقرير القول إن المنهجية الشافعية اتبعت في تقعيدها السير الاستقرائي القائم على تصفح آحاد نصوص الكتاب والسنة وملاحظة العلائق بينهما، وعلى مراعاة قوانين العربية وأساليبها وآدابها، وتجاوزت - قصداً عند الاستشهاد - أقوال الأئمة الفقهاء الأولين، وفتاواهم.

وأما المنهجية الحنفية، فقد اتسمت باتباع السير الاستنباطي القائم على استخلاص القواعد واستخراج الأصول من فتاوى أئمتهم وأقوالهم، ولم تخرج عن تلك الأقوال والفتاوى والآراء إلا نادراً، وكثّفت من الاستشهاد بها، وتجاوزت كل قاعدة أصولية تخالف فرعاً مدوناً قديماً.

الفقرة الثالثة: مدى وجود منهجية للجمع والتوفيق بين المنهجيتين:

مرّت الأيام والسجال قائم بين معتنقي المنهجية الشافعية، والمنهجية الحنفية، واستفرغت كل طائفة طاقتها في تقديم منهجيتها بصورة علمية راقية، والدفاع عن حماها بتطويرها حيناً، والتعديل منها حيناً آخر.

ومن الملاحظ أنَّ المنهجية الشافعية حظيت بشعبية عارمة سواء في وسط فقهاء المذاهب الإسلامية من مالكية وحنابلة، أو في وسط علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة؛ الأمر الذي دفع بمؤرخي تاريخ علم الأصول إلى وسمها، تارةً، بسمة منهجية الجمهور - جمهور فقهاء المذاهب الشافعية والمالكية والحنابلة - وإلى اعتبارها، طوراً آخر، منهجية المتكلمين - المعتزلة والأشاعرة.

وأما المنهجية الحنفية، فقد ظلّت حكراً على فقهاء المذهب الحنفي وتفانى عمالقتهم في تطويرها والدفاع عن حماها. ومما ينبغي تسجيله من ملاحظة موضوعية أن بعضاً من فقهاء المذهب الحنفي وخاصة معتزليهم كالقاضي أبي الحسين البصري، وغيره، عنوا بتأليف مؤلفات أصولية متبعين المنهجية الشافعية، غير أن ذلك لم يحولهم عن المذهب الحنفي إلى المذهب الشافعي أو المالكي أو الحنبلي. وأما فقهاء المذهب الشافعي، فلم يحدث أن لاذ أفراد منه بالتأليف وفق المنهجية الحنفية؛ الأمر الذي لا ينبغي إغفاله واحتسابه نصرة لمنهجية الشافعية على نظيرتها الحنفية.

ومهما يكن من شيء، فإن منهجية البحث والتأليف في علم الأصول ضلَّت، وما تزال متراوحةً بين هاتين المنهجيتين.

ولئن انتهى مؤرخون كابن خلدون وغيره [1] إلى القول إنه في القرن السابع الهجري نشأت منهجية ثالثة هدفت إلى الجمع والتوفيق بين المنهجيتين، وقرَّروا من خلال مؤلفاتهم أن هذه المنهجية نمت على سواعد أصوليين من كلتا المنهجيتين، ولئن بذلوا ما وسعهم من جهد في إشاعة هذا الأمر بين الناظرين في تاريخ نشأة علم الأصول، وقدَّموا هذا الأمر للعامة والخاصة كأنه أمر مسلم من المسلمات، وبديهية من البدائه، فإن النظرة المتفحصة والمتمعنة في المنهجيتين في ضوء ما أوردناه، تهدي إلى تقرير القول إن ما أشيع من وجود منهجية جامعة بين المنهجيتين لا يعدو أن يكون حلماً وردياً، وأملاً

1- والجدير ذكره أن ابن خلدون يعتبر من أوائل الذين عُرف عنهم هذا الأمر، إذ إنه قال في مقدمته ما نصُّه: «.. وجاء ابن الساعاتي في فقهاء الحنفية، فجمع كتاب الإحكام (للآمدي) وكتاب البزدوي في الطريقتين، وسمي كتابه بالبديع، فجاء من أحسن الأوضاع، وأبدعها، وأئمة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءة وبحثاً، وأولع كثير من علماء العجم بشرحه، والحال على ذلك لهذا العهد..» انظر: المقدمة - مرجع سابق - ص 454-456. وقد قرَّر جل العلماء المعاصرين الذي كتبوا في الأصول هذه المقولة دونما تمحيص ولا تدقيق، وانظر: مصطفى سعيد الخن: دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما (دمشق، الشركة المتحدة للتوزيع، 1984م) ص 209 وما بعدها، وغيره من الكتب الحديثة، ككتاب أصول الفقه الإسلامي للدكتور أحمد شلبي.

بعيـد المنال، ومـا ذلك إلا لأن طبيعة المنهجيتـين لا تقبل بأي نوع من الجمع أو التوفيق، فهما منهجيّتان متضـادتان، وليستا مختلفتين، ولا سبيل إلى الجمع بين أمرين متضادين في أي حال من الأحوال، ويمكن للمرء أن يدرك تضـادهما من خلال ما أسـلفناه من أسباب لظروف نشأتهما، ومنطلقاتهما.

فالمنهجية الشـافعية - كما أسـلفنا - استقرائية تسير من الخاص إلى العـام بغية بناء فروع جديدة، أو تصـحيح الفروع المدونة، وتجعل من القاعدة الأصولية سيدة وحاكمة على تلك الفروع الفهية. وهو ما يعني أن القاعدة الأصولية أداة لتوليد فروع فقهية جديدة متجاوزة.

وأما المنهجية الحنفية، فهي استنباطية تسير من العام إلى الخاص قصـد المصـادقة على صحة الفروع الفقهية وسـلامتها، وتجعل هذه المنهجية الفروع الفقهية سـيدة وحاكمة على القواعد الأصـولية، بل تجعل من الفرع الفقهي المدون أصـلاً لتصـحيح القواعد الأصـولية وتعديلهـا وتابعـة لا متبوعـة؛ الأمـر الـذي يتجلى من خلاله تضـاد المنهجيتين، وتعذر الجمع بينهما في أي حال من الأحوال.

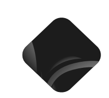
إن مسـاندة ذلـك الزعـم باتهام المنهجيـة الشـافعية بالإقلال من الأمثلة الفقهية، والاكتفاء بالقضـايا العقلية لا تعدو أن تكون مساندة غير مؤصـلة؛ وذلـك لأن الإقلال من الأمثلة الفقهية ليس أصـلاً في المنهجيـة الشـافعية، وإنمَّا كان غرضـا تعليميا في القـرون اللاحقة، بدليل أن رسـالة الإمام الهاشمي الشافعي - رحمه اللّه - تعج بأمثلة عملية كثيرة لكل القواعد التي أصـلها، ولا توجد ثمة قاعدة أصـولية بلا أمثلة عملية واقعية متعددة، بل إن القارئ في الرسالة يمل في بعض الأحيـان من كثرة الأمثلة على القاعـدة الواحدة، وربما يتيه - إذا لم ينتبه - في بحر الأمثلة المتكاثرة والمتكررة فيها؛ الأمر الذي يجعل المرء يتهـم مـن زعم بقلة الأمثلة في المنهجية الشـافعية بعدم الاطلاع على الرسالة والتمعّن فيها.

وتأكيداً على هذا الواقع الغالب على الرسالة، نرى أن نورد الأمثلة العمليــة التاليــة التــي أوردها الإمام الشــافعي - رحمــه الله - عند تأصــيله جملة مــن القواعد الأصــولية المتعلقة باللفــظ العام، وهـي: قاعــدة العــام الذي يراد به الخصــوص قطعــاً، وقاعــدة العام الذي يراد به العموم ويدخله الخصــوص لقرينة، ويسمى العام المخصوص، فبالنسبة للقاعدة الأولى أصَّلها الشافعي بقوله:

« .. باب ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص.. وقال الله تبارك وتعالى ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾ ﴾ (آل عمران: 173). قال الشــافعي: فإذا كان من مع رســول الله ناساً غير من جمع لهم من الناس، وكان المخبرون لهم ناساً غير من جمع لهم وغير من معه ممن جمع عليه معه، وكان الجامعون لهم ناساً، فالدلالة بينة مما وصفت: من أنه إنما جمع لهم بعض الناس دون بعض، والعلم يحيــط أن لم يجمــع لهم الناس كلهم، ولم يخبرهــم الناس كلهم، ولم يكونوا هم الناس كلهم، ولكنه لما كان اسم «الناس» يقع على ثلاثة نفر، وعلى جميع الناس، وعلى من بين جميعهم، وثلاثة منهم: كان صحيحاً في لسان العرب أن يقال: (الذين قال لهم الناس) وإنما الذين قال لهم ذلك أربعة نفر (إن الناس قد جمعوا لكم) يعنون المنصرفين عن أحد، وإنمــا هم جماعة غير كثير مــن الناس، الجامعون منهم غير المجموع لهــم، والمخبرون للمجموع لهم غير الطائفتــين، والأكثر من الناس في بلدانهم غير الجامعين ولا المجموع ولا المخبرين..» [1]

وأما بالنسبة لقاعدة العام الذي يراد به العموم ويدخله الخصوص، قد أصَّلها الإمام الشافعي من خلال إيراد أمثلة عمليَّة وتطبيقية لها، وهذا نصٌّ ما قاله بهذا الصدد:

1- انظر: الرسالة - مرجع سابق - ص58-60 باختصار.



«.. باب بيان ما نزل من الكتاب عامًّا يراد به العام ويدخله الخصوص: وقال تبارك وتعالى ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾ (الزمر: 62). وقال تبارك وتعالى ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾ (إبراهيم: 32). وقال: ﴿۞وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ (هود: 6). فهذا عام لا خاص فيه. قال الشافعي: فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك، فاللّه خلقه، وكل دابة، فعلى اللّه رزقها، ويعلم مستقرها ومستودعها. وقال اللّه: ﴿مَا كَانَ لِأَهۡلِ ٱلۡمَدِينَةِ وَمَنۡ حَوۡلَهُم مِّنَ ٱلۡأَعۡرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرۡغَبُواْ بِأَنفُسِهِمۡ عَن نَّفۡسِهِۦ﴾ (التوبة: 120). وهذا في معنى الآية قبلها، وإنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال، وليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي: أطاق الجهاد أم لم يطقه. ففي هذه الآية الخصوص والعموم..» (1)

وثمة أمثلة عملية وتطبيقية كثيرة تفوق العد والحصر كلها تأكيد وتقرير بأن الإمام الشافعي كان يتوسع عند صياغته القواعد الأصولية في سرد الأمثلة التي تدل على صحة تلك القواعد المستقرأة من ثنايا نصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة.

ولهذا، فلا سداد ولا وجاهة في تلك المقولة الشائعة على الألسن أن المنهجية الشافعية منهجية نظرية، لا يتوافر فيها التمثيل على القواعد الأصولية خلافاً لمنهجية الحنفية التي تزخر بالعديد من الأمثلة التطبيقية أو العملية!.

ثم إن القول بأن منهجية الجمع والتوفيق بين المنهجيتين قام على الاستفادة من إيجابيات كلتا المنهجيتين، وتجنب سلبياتهما، لا يعدو

1- انظر: الرسالة - مرجع سابق - ص 53-54 باختصار.

هو الآخر أن يكون توهما؛ إذ إن النظر المدقق المتمعن في الكتب التي يقال إن مؤلفيها انتهجوا الجمع يوصل المرء إلى القول إنَّ في تلك الكتب منهجاً في العرض أو في الاستشهاد لا يخرج عن إحدى المنهجيتين بأي حال من الأحوال.

فكتاب الساعاتي واضح فيه تأثر مؤلفه بالمنهجية الحنفية وانطلاقه من منطلقات تلك المنهجية، وأما السبكي في جمع الجوامع، فقد تبنى المنهجية الشافعية التي تقوم على تقرير القواعد وتأصيل الأصول دونما التفات إلى الفروع المدونة من قبل، وكذلك الحال في سائر الكتب التي يظن كون مؤلفيها جمعوا بين المنهجيتين.

وعلى العموم، فإننا ننتهي إلى القول إنَّ هذا الادعاء انبنى على أساس غير منهجي؛ وذلك لأن مروجيه اعتقدوا - خطأً - أن الفرق الجوهري بين المنهجيتين يتمثل في تميز المنهجية الشافعية بالإقلال من الأمثلة الفقهية العملية، وغلبة النزعة التجريدية العقلية عليها، وتميز المنهجية الحنفية بالإكثار من الأمثلة الفقهية، وعدم التوغل في القضايا العقلية المجردة، كما اعتقدوا اعتقاداً خطأً أن المنهجية الموسومة بمنهجية الجمع بين المنهجيتين قصدت إيجاد توازن بين الإقلال والإكثار، فتوسطوا في سرد الأمثلة، وخففوا من سيطرة النزعة العقلية التجريدية، ومن تبعية القواعد الأصولية للفروع الفقهية!.

إن الحقيقة التي لا ينبغي أن يمارى فيها هي أن الإكثار أو الإقلال في الأمثلة الفقهية، وغلبة النزعة العقلية أو الفقهية يعد دعوى لا سند منهجياً أو فكرياً لها، ونصيبها من الواقع ضحل، وغير ذي بال، وهو ما يجعل الحديث عن إمكانية الجمع بين المنهجيتين حديثاً مثاليا؛ ذلك لأن الجمع - كما أسلفنا - يعني بين سيرين استدلالين معاكسين: استدلال استقرائي، واستدلال استنباطي، وليس من الوارد في منطق العلم والنظر إمكانية الجمع بين هذين السيرين إلا بتكلف ظاهر!.

وإذ الأمر كذلك، فإننا نخلص إلى تقرير القول إنَّ ما يســمَّى اليوم في أروقة الباحثين بمنهجية الجمع بين المنهجيتين لا وجود لها في عالم الحقيقــة والواقع، ولا تعدو أن تكون تلك المنهجية محاولة إصــلاحية رامية إلى تصحيح ما ران على كلتا المنهجيتين من ركام هائل في دائرة التمثيل الأصولي، وتعد هذه المحاولة داخلية لا تمس الأساس النظري والجوهر الفكري الذي تقوم عليه كلتا المنهجيتين.

الفقرة الرابعة: المحاولة المنهجية الشاطبية كادت أن تكون منهجية مستقلة:

تبدى لنا فيما سبق تراوح منهجية البحث في الأصول بين المنهجية الشــافعية الاســتقرائية والمنهجيــة الحنفيــة الاســتنباطية، غير أنه مــن الحري بنا الإشــارة إلى محاول منهجيــة كادت أن تكون منهجية أصــولية مســتقلة عن المنهجيتين الســابقتين لو أنهــا نالت حقها من التأصيل والتحقيق والتحرير.

وتتمثــل هــذه المحاولة المنهجيــة فيما عني به الإمام الشــاطبي في كتابه الموافقات في أصــول الشــريعة في نهايات القرن الثامن الهجري من إبداعات منهجية ونقلة نوعية في التعامل مع الإرث الأصــولي على المستوى المنهجي، وعلى المستوى المضموني، وعلى المستوى الصياغي.

فلئن استندت المنهجية الشافعية في صياغة القواعد الأصولية إلى اســتقراء آحاد نصــوص الكتاب والســنة النبوية الشريفة، ومعهودات لســان العــرب، ولئن اتخــذت المنهجيــة الحنفيــة من فتــاوى الأئمة واجتهاداتهم الفقهية مصادر خصبة لصياغة القواعد الأصولية، فإن المحاولة الشــاطبية تجــاوزت كلا البعدين، وانصــرفت إلى النظر في المقاصد الثاوية في القواعد الأصولية والفقه الذي أنتجته، كما فزعت إلى الاعتــداد بأبعــاد منهجيــة أخــرى لا تقف عند صــياغة القاعدة

الأصــولية، ولكنها تمتد لتشمل بالتحقيق والتحرير الأبعاد المقاصدية في مختلـف القواعد التي صـيغت أو يمكن أن تصــاغ عبر السَــيْرين الاستدلاليين: الاستقرائي والاستنباطي.

بل إن الإمام الشاطبي حاول جاهداً إيجاد علاقة وصل وترابط بين الجانب النظري والجانب التطبيقي للقواعد الأصولية ومنتوجاتها في الواقــع العملــي، فكان لا بــد له من أن يحثَّ علــى الاعتداد ببعد كان يســميه بالمآلات، وهو النظر فيما يؤول الحكم الفقهي المستنبط عند التطبيق من جلب للمنفعة أو درء للمفسدة.

إن هــذه المحاولة المنهجية الجامعة بين اســتقراء آحاد النصــوص والاعتــداد بالفقه التقليدي الموروث في ضــوء كلية مقاصــد الشــرع، ومــآلات الأفعال، والربط الدائم بــين النظري والتطبيقي، وبين المثال والواقع، وبين المطلق والمقيد، كادت هذه المحاولة أن تكون مستقلة في توجهاتها ومنطلقاتها ونتائجها، غير أنَّها - مع الأســف - لم تقو على الظهور والبروز بالشــكل الــذي كان ينبغي أن تبرز به، ولعل مرد ذلك إلى غلبــة تلك النزعة المتحفظة والمترددة علــى العالم المحقق المبتكر الشــاطبي، الأمر الذي أدَّى إلى تردُّده في البوح عن كثير من الأســس المنهجية التي يمكن أن تبنى عليها هذه المحاولة المنهجية التي أوشكت أن تكون منهجية أصولية مستقلة!.

إن اعتبارنا هــذه المحاولة المنهجية محاولة كادت أن تكون منهجية مستقلة يقوم على الاعتداد بما تميزت به من جدة تمثلت في التفافها وإيلائها شــأن مقاصد الشرع في الدرس الأصولي، فلئن أعلى الإمام الشــافعي من شــأن القياس الأصــولي، وأعلى الإمام أبو حنيفة قبله من شــأن الاستحســان العقلي، واعتد الإمام مالك بعمل أهل المدينة، وأكبر الإمام أحمد من مكانة ســد الذرائع، فإن الإمام الشاطبي تميز برفعه من شــأن مقاصد الشرع، ومآلات الأفعال، كما تميز بمحاولته

استحضـار البعـد المقاصـدي في جميع موضـوعات ومسـائل الفكر الأصـولي مثـل مباحث الأدلة، ومباحث الحكم، ومباحث الاسـتنباط ومباحث الاجتهاد والإفتاء، وفضلا عن ذلك، فإنه جعل للواقع حضوراً عند الهم بتنزيل حكم الشرع على المكلفين.

ولهـذا، رأينا ضـرورة الاعتـداد بهـذه المحاولة المنهجيـة المتميزة بحسـبانها محاولـة كادت أن تكـون منهجية أصـولية جديدة جامعة للسير الاستدلالي النظري والاستدلال التطبيقي العملي!.

أجل، ليس من مرية في أن المنهجيات الأصولية السابقة على المحاولة الشاطبية كانت تتمحور وتتمركز حول سبل فهم نصوص الوحي كتاباً وسنة، ولم تول لسبل تفعيل الواقع بتعاليم الوحي كثير اهتمام، وانصرفت في تأصيل منهجيات الفهم، وليست منهجيات التنزيل.

لقد لاحظ الإمام الشـاطبي وغيره من علماء القرن الثامن شططاً في تنزيـل المـراد الإلهـي في واقـع الناس، كمـا أدركـوا أن جملة من الانحرافـات على مسـتوى الفهـم أو التطبيق ناتجة مـن عدم الربط بـين منهجيـات فهم النصـوص ومنهجيات فهم الواقع، والوصـل بين فهم الوحي وتطبيق تعاليمه في الواقع، ولذلك لاذ الشـاطبي في كتابه بإيلاء هذا الأمر اهتمامه وعنايته، مضيفاً بذلك جديداً إلى منهجيات البحث في علم الأصـول، حيث انتهـى إلى تقرير القول: «إن انحراف الفرق والطوائف الإسـلامية وضـلال المبتدعة بصـنوفها وتوجهاتها نابـع مـن وقوفهم عند اتّبـاع ظواهر القرآن على غـير تدبر ولا نظر في مقاصـده ومعاقـده.. فمدار الغلط إنما هـو على حرف واحد هو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض. فإن مأخذ الأدلـة عند الأئمة الراسـخين إنما هو أن تؤخذ الشـريعة كالصـورة الواحدة بحسـب ما ثبت من كلياتها، وجزئياتها المرتبة عليها.. فشأن الراسـخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً كأعضاء

الإنسان إذا صوّرت صورة مثمرة.. وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل مـا، عفـواً وأخذاً أوليًّا، وإن كان ثم ما يعارضــه من كلي أو جزئي، فكان العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقياً..»[1].

ولم تنحصـر المحاولـة المنهجية الشـاطبية في التنبيـه على أهمية المعرفة المقاصـدية وضرورة ربط جميع مباحث الفكر الأصولي بهذه المعرفة، وإنّما امتدت المحاولة لتشمل تنبيهه على الالتفات والنظر إلى ما سـمَّاه في موافقاته بمآلات الأفعال، وربط مدى الاعتداد بصـحة الأحـكام وسـدادها بالنظـر إلى مآلات الوقوع الفعلـي لتلك الأحكام في واقع الناس، وتأصـيلاً لهذا الأمر، انتهى الإمام الشـاطبي - غير مسبوقٍ - إلى تقرير ما نصُّه:

« .. النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصـود شـرعاً، كانت الأفعال موافقـة أو مخالفة، وذلك أن المجتهـد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلّفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل؛ مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصـلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشـروعية فربما أدى اسـتجلاب المصـلحة فيه إلى مفسـدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشـروعية، وكذلـك إذا أطلق القول الثاني بعدم المشـروعية ربما أدى إلى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح القول بعدم المشـروعية.. (فالنظر في مآلات الأفعال) مجال للمجتهد صعبٌ المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب (العواقب)، جار على مقاصد الشرعية..»[2].

1- انظر: الموافقات - مرجع سابق - ج 4 ص 174 وما بعدها.
2- انظر: المصدر السابق، ج 4 ص 552.

زبــدة القول، إن المحاولة المنهجية الشــاطبية توافرت على إحداث شــيء من التغيير المنهجي على مســتوى منطلقــات المنهجيات، وعلى مستوى النتائج المستخلصة من تلك المنهجيات.

فأمَّــا على مســتوى المنطلقات، فقد تمثل مــا أحدثته من تغيير في انبنائها وانبثاقها من إشــراك فهم الواقع المحســوس في فهم نصوص الوحــي عامــة، وفي الاعتــداد في تحديد المراد الإلهي من النصــوص الظنية الدلالة بشكل خاص، وهو ما دفعه إلى الإكثار من الحديث عن ضــرورة التنبُّه لمآلات الأفعال في حالة الوقوع الفعلي لنصوص الشرع في الواقع المعيش، كما دفعه هذا المنطلق في فهم النصوص إلى تأصيل القول حول مقاصد المكلِّف، ومقاصــد المكلفين بغية الاستعانة بذلك في حسن فهم المراد الإلهي، وفي حسن تنزيل ذلك المراد في الواقع.

وأمــا علــى مســتوى النتائــج، فإن هــذه المنهجيــة التــي لم تتبلور تبلــوراً كافياً كادت أن تعيد إلى الفقه الإســلامي واقعيته، وديناميته، ومرونته، ليغدو فقهاً مواكباً للمستجدات والتطوَّرات، متسماً بالنظرة في النصــوص ومآلاتها، ومبنياً على استجلاء الجانب المقاصديِّ منها بغية ضمان تنزيل حسن موفق لمعاني تلك النصوص في الواقع المعيش؛ الأمــر الذي كان يمكن أن يعدَّ نقلةً نوعيةً في ســير الفقه الإســلامي اشــتمالاً على الكليات، وربطاً للجزئيات بتلك الكليات، فقضــاء على التنزيلات العشــوائية لمعاني آحاد النصوص في الواقع قبل استيعابها استيعاباً كافياً.

إن اتخاذ إشــراك فهم الواقع واســتيعابه في فهم النصّ والانطلاق مــن الواقع المعيش باتجاه المثال منهجية ابتدعها الإمام الشــاطبي في موافقاتــه، فبعــد تأملــه في كثير من المخالفات المبنية على ســوء فهم الواقــع ومجريات الأمور انتهى إلى الدعوة إلى ضــرورة إعادة النظر في منهجيــة التعامل مع الوحــي ومع الواقع، بحيث تبنى تلك المنهجية

على حســن فهم للواقع أولاً، ثم الانطلاق من ذلك الفهم نحو الوحي الذي يعتبر المصدر الموجّه والمرشد لحركة الواقع ومجريات الأحداث فيه، وليس العكس.

إنَّ هذه المحاولة المنهجية الشاطبية ما تزال - حتى هذه اللحظة - بحاجة ماسة إلى رعاية واهتمام، فعلى الرغم مما أصابها من تراجع، غــير أنها تتوافر علــى خصــائص ومنطلقات مفقــودة في المنهجيات الأصــولية التاريخيــة، وثمــة شــبه غير منكــور بين الواقــع الفكري والاجتماعي والسياســي الذي عاشــه وواقعنا الفكــري والاجتماعي والسياسي السائد من حيث الخصائص العامة، وآكد دليل على هذا، ما تشــهده الساحة الإســلامية المعاصرة من دعوات غيور إلى تطبيق تعاليــم الديــن في الواقع، غير أن هنالك ضــبابية عائمة في تأصــيل القول في السبل العلمية التي ينبغي اتباعها لتطويع الواقع لمراد الشرع الحنيف، وتحقيق وصل مكين وأمين بين وحي السماء وواقع الأرض!.

إنه ليس من الوارد تحقيق تلك الغايات الســامية والأهداف النبيلة ما لم يولِ مفكِّرو الأمة المحاولة المنهجية الشاطبية جانباً من الاهتمام والعناية والتأصــيل والتحرير، فالظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية الســائدة اليوم لا يمكن التعامل معها في غياب اعتصــامٍ بالركائز والكنوز الفكرية التي تحتضــنها المحاولة الشــاطبية منضافاً إليهــا ما جادت به الأيام من أدوات معرفية وعلمية قادرة على تمكين المرء من حسن تفهم لمعاني النصوص، وتحقيق تفهم موازٍ للواقع الذي يراد تنزيل تلك المعاني فيه.

بهذا، يتجلى لنا ما هدفت إليه المنهجيات الأصولية ذات يوم من حل جذري لإشــكالية علاقة نقل بعقل، وكلها اجتهادات مخلصــة مأجورة لم تخــل من التأثــر بالواقع الذي كان يعيش فيــه أولئك الأئمة الذين نمت على سواعدهم القواعد الأصولية؛ وهو ما يسوغ ضرورة تجديد

النظـر في مكونـات هـذه المنهجيـات، والارتقاء بها ارتقاء يسـتجيب لتحديات الواقع المعاصر، ويمكّن الفكر الأصولي من المشاركة الفعَّالة في توجيه هذا الواقع وتسديد الحياة بتعاليم الدين الحنيف!

ومهما يكن من شيء، فإنَّنا نخلص إلى القول إنَّ الحاجة تمس اليوم إلى اجتهاد جماعي علمي فكري رصـين بغية تأصـيل قواعد أصولية إضـافية قادرة على تمكين العقلية الإسـلامية المعاصـرة من مجابهة المستجدات والنوازل بفكر أصيل معاصر.

وبهـذا نصـل إلى نهايـة هذا الفصـل، وسـيأتي معنـا مزيد بيان لمرتكـزات تجديد الفكر الأصـولي تجديـداً ينهض بـه ويجعله فكراً حاضراً وشاهداً وفاعلاً في الحياة الفكرية الإسلامية الراهنة!.



الفصل الثاني

في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام

تمهيد

كثر أولئكم الذين يذهبون إلى القول إنَّ علم الأصول صِنْوُ علم الكلام، وأنَّ المنطق - كما استولى على علم الكلام - وجد طريقه مفروشاً إلى علم الأصول، اعتباراً بتلك الوشيجة القائمة بين علم الأصول وعلم الكلام، بل اعتداداً بأهمية الوقوف على طبيعة العلاقة وتشكلها بين هذين العلمين في مجال تحقيق تكامل بين علم الأصول وغيره من العلوم الموسومة اليوم بالعلوم الاجتماعية، لذلك، فإنَّنا نرى أن نخصص هذه العلاقة بقراءة معرفية نروم منها كشف النقاب عن أبعاد العلاقة الجدلية والمنطقية بين علمي الأصول والكلام، تلك العلاقة التي نحت في بداية الأمر إلى أن يهضم علم الكلام علم الأصول، وأن تذوب مباحث الأصول في مباحث الكلام.

غير أن ظروف المطارحات الفكرية والمناظرات العلمية التي كانت تقوم بين الفينة والأخرى بين صناديد المعتزلة وأكابر الأشاعرة صيَّرت تلك العلاقة علاقة تكامل وترابطٍ وتداخلٍ، فنجا الفكر الأصوليُّ الوليد من استيلاء الطوائف الكلامية التي طمعت فيه وسعت إلى الاستئثار به وصيرورته مجالاً لبث مقولاتها.

لقد كان للظروف الفكرية والأحوال السياسية أثر غير منكور على رسم العلاقة المنطقية بين العلمين المذكورين، وقد تجلى هذا الأثر في اندفاع أساطين علماء الكلام بتوجهاتهم الاعتزالية والأشعرية والإرجائية إلى التركيز على علم الأصول دون غيره من العلوم الشرعية الأخرى التي كانت معروفة إبان نشوء الفرق الكلامية، وسنحاول جاهدين إبراز ما نتج عن هذا التركيز من أثر إيجابي وسلبي على مستوى تطوير مباحث علم الأصول وموضوعاته.

وفضلا عن هذا، فإن هذه القراءة المعرفية في العلاقة الثاوية بين العلمين تروم تقرير القول إن بحث المتكلمين في الأصول أحدث نقلة

نوعية وتغييراً جذرياً في بنية هذا العلم، وارتقى به من أن يكون عملاً يقوم به علماء أفذاذ في الواقع الإسلامي إلى جهد جماعي متكامل متماسك الأركان، كما أن بحوثهم فيه صير مصادر التقعيد الأصولي متراوحة بين استقراء النصوص، وقوانين اللغة، وقوانين المنطق التي استفادها المسلمون من التراث الفلسفي اليوناني.

وتأسيساً على هذه النقلة النوعية التي حظي بها الفكر الأصولي نتيجة تظافر جهود علماء الكلام على تطوير مباحثه وتوسيع دائرة موضوعاته، فإنَّنا نؤمن بأنَّه ما يزال في الإمكان إحداث نقلية نوعية أخرى في الفكر الأصولي من خلال الاستفادة من جملة حسنة من المنهجيات العلمية التي تجود بها العلوم الموسومة بالعلوم الاجتماعية المعاصرة.

فجملة أدوات الرصد والتحليل التي تتوافر في هذه العلوم يمكن توظيفها اليوم بعد فك الارتباط بينها وبين الفلسفات الثاوية بين جنباتها في مراجعة جملة من المناهج الأصولية التي لم تخل من تأثر في نشأتها بالظروف السياسية والفكرية والاجتماعية، كالاستحسان، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، والعرف، والاستصحاب.. إلخ، فهذه القواعد وغيرها بحاجة إلى تفعيل ومراجعة نوعية تجعل منها قواعد أكثر تفاعلا مع الواقع المعيش، وتسهم في تسديد الحياة بحقائق الدين وتعاليمه الخالدة.

وعلى العموم، هلمَّ بنا لنقف على حقيقة العلاقة بين هذين العلمين في ثلاثة مباحث، نعنى في أولها بتحقيق القول حول المراحل التي مرت بها العلاقة بين العلمين بين الإذابة والتكامل، وأما المبحث الثاني، فسيحاول تأصيل القول في الأسباب العلمية وراء توجه علماء الكلام إلى علم الأصول، وسيتناول المبحث الثالث تحليلا لأثر كتابات علماء الكلام في مباحث علم الأصول وموضوعاته.

المبحث الأول

علم الأصول وعلم الكلام بين التكامل والإذابة

الفقرة الأولى: في مفهوم العِلْمين:

ثمة اختلاف كبير بين الأصوليين في تحديد تعريف دقيق لعلم الأصول، ولن يفلح المرء مهما بذل من جهد في العثور على تعريف يحظى بقبول الجميع، ولعلَّ مردَّ ذلك إلى المناهج التي سلكها المؤلفون في هذا العلم، والتي انعكست بطريقة مباشرة وغير مباشرة على كثير من مباحثه، كمبحث تحديد المراد بالعلم نفسه، والوظيفة المنوطة به.

وأيا ما كان الأمر، فإننا سنتجاوز تلك الاختلافات برواسبها وأسبابها ونتائجها حتى حين، لنعتمد مبدئيا التعريف الذي أورده الشوكاني ضمن جملة من التعريفات ولذلك لتميزه بالدقة والتركيز، وهذا نصه: «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية» [1].

ولئن كان قدر علم الاصول قد قضى بأن تتميز جل مباحثه بالاختلاف والنزاع، والتعدد والتنوع، فإنّ علم الكلام - هو الآخر بطبيعته - يتفوق على علم الأصول في هذا المجال، وبذلك فمن العسير أن يحصل المرء على تعريف ينال القبول لدى كل علماء الكلام على اختلاف مناهجهم في البحث والنظر.

ولعل أول شأن يلقى فيه المرء نقاشاً واختلافاً هو تحديد المراد بعلم الكلام نفسه، وليس من جدوى في أن نستعيد ذلك النزاع في هذا المقام، ويكفينا أن نورد التعريف الذي انتهى إليه أبو نصر الفارابي في بداية القرن الرابع في كتابه إحصاء العلوم:

1- انظر: محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق د. شعبان إسماعيل (القاهرة، دار الكتب، طبعة عام 1992م) ج 1، ص 48.

«صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة، وتزييف ما خالفها بالأقاويل» [1].

وثمة تعريف قريب إلى هذا انتهى إليه ابن خلدون في القرن الثامن الهجري في المقدمة عندما قال ما نصه:

« .. علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة» [2].

بالنظر في تعريف كل من العلمين يجد المرء أن بينهما قواسم مشتركة، وخاصة على مستوى الهدف، فعلم الأصول يهدف إلى التوصل إلى الأحكام المرادة للشارع من النصوص لتوجيه الواقع وفق تلك الأحكام، وتطبيقها عليه.

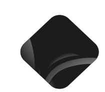
وأما علم الكلام، فإنه هو الآخر يهدف إلى الغاية ذاتها، ولكن بطريقة تتمثل في تنقية الواقع من العقائد والتصورات المحرفة الباطلة، ولن يتأتى ذلك للمتكلم إلا باستيعابه للأحكام الصحيحة التي ينبغي تفعيل الواقع بها.

وأما على مستوى الأسباب، قد ظهر نتيجة الانحراف الذي بدأ يتسرب إلى فهم النصوص وتنزيلها، [3] كما ظهر لمواجهة التسيب وعدم الانضباط اللذين أخذا يتلبسان بالحقائق الدينية، ويحلان

1- انظر: أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي: إحصاء العلوم (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1968) ص 131.

2- انظر: عبدالرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة، تحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي (القاهرة، لجنة البيان العربي، 1957 - 1962) ج 3، ص 1069.

3- ولقد أكد هذا الأمر الإمام السبكي عندما قال: « .. فقد خطا الإمام الشافعي بكاتبه هذا (يقصد الرسالة) خطوات واسعة بالفقه من حيث وضع القواعد للمجتهد، وإلزامه الأخذ بها، أو بنظائرها حتى لا يأتي اجتهاده متناقضاً يوم يستدل بالعام، ويوماً يقول إن دلالته ظنية، ويوماً يستدل بالخاص، ويوماً يقول يحتمل أنه خصوصية. ولا يخفى ما يترتب على وضع هذه المبادئ من انتظام سير الفقه، وتوحيد مجاريه، وعدم الإضراب في التفريع». انظر: السبكي تاج الدين عبدالوهاب: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي، وعبدالفتاح الحلو (القاهرة، مطبعة عيسى الحلبي، طبعة رابعة عام 1964م) ص 229.



الأفهام الخاطئة المنبثقة عن اجتهاد لم يستكمل شروطه محل الأفهام القويمة السديدة؛ الأمر الذي ترتب عليه - في بعض الأوساط - ميل إلى التلاعب بالنصوص، وانطلاق في تأويل النصوص وتوجيهها بوجه وبغير وجه بدعوى حركة الاجتهاد والتفكير المستقل، فكأنَّ علم الأصول جاء ردَّة فعل لتلك الظاهرة التي أوشكت أن تقوض أركان الدين، فكان بمنزلة علم ضابط لحركة الاجتهاد فهما للنصوص وتطبيقاً للأحكام المستنبطة منها [1].

وأما علم الكلام، فقد ظهر هو الآخر حسب تعريفي الفارابي وابن خلدون للدفاع عن العقائد الإيمانية ضد الانحرافات في التصور والفكر بغض النظر عن إصابتهم أو خطئهم في ذلك.

وإذ كان الأمر كذلك، فلنحاول تبين نشوء العلاقة بينهما، والكشف عن أسبابها وآثارها.

الفقرة الثانية: في تاريخ الاتصال بين العلمين وغايته:

بالنسبة لتاريخ الالتقاء بين العلمين، فإنه يمكن إرجاعه إلى منتصف القرن الثالث الهجري، تلك المرحلة التي شهدت نموا متزايدا للتيارات الكلامية في الواقع الإسلامي عامة، ولمدرسة المعتزلة في حاضرة الخلافة ببغداد خاصة، وذلك بعد أن طابت الخلافة للخليفة العباسي عبدالله المأمون [2] الذي نشأ وتربى في كنف أساطين المعتزلة، واعتنق

1- أشار الإمام الرازي إلى هذا الأمر عندما قال: «الناس كانوا قبل الشافعي - رضي الله عنه - يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي معارضتها، وترجيحها، فاستنبط الشافعي - رحمه الله - أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع..» انظر: محمد بن عمر فخر الدين الرازي: مناقب الشافعية، ص 100 وما بعدها.

2- أشار الأستاذ أحمد أمين إلى هذا قائلا: «.. إنما حسن مركز المعتزلة وناصروا الدولة يوم اعتنق الخلفاء مبادئهم، أمثال المأمون، فقد كان معتزليا في مبادئه وتصرفاته، وكذلك في أيام المعتصم والواثق. قال المسعودي: «وسلك الواثق في المذهب (يعني مذهب الاعتزال) مذهب أبيه (يعني المعتصم) وعمه (يعني المأمون) من القول بالعدل (من مبادئ الاعتزال) فلما جاء المتوكل انصرف عن المعتزلة، فانصرفوا عنه، وكاد لهم، وكادوا له». انظر: أمين، أحمد: ضحى الإسلام (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة) ج 3، ص 85.

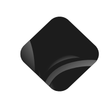
مبائهـم، وتأثر بأفكارهم ومنطلقاتهم، فظهـر ذلك التأثر على تعامله مع الفرق الفكرية المناهضـة والمعارضـة للفكرة الاعتزالية خلال تلك الحقبة من التاريخ الإسلامي.

ولئـن كان قـدر الشـافعي - رحمـه الله - أن نجا مـن الوقوع في براثن الحكم الاعتزالي الذي تمثل في دولة عبدالله المأمون بن هارون الرشـيد، وبلغ ذروته في دولة المعتصـم، فإنَّ عددا كبيراً لا يستهان به من تلاميذه قد ابتلوا بسـطوة المعتزلة وتسـلطهم على الغير، وليست فتنة خلق القرآن سـوى أمارة ساطعة على تلك النزعة التسلطية التي مارسها أساطين الاعتزال على غيرهم في الفكر والتصور والمنطلق.

وبما أنَّ الإمام الشافعي الذي يعدُّ - بحق - الواضع الأول لقواعد علم الأصـول قد نال كتابه الرسـالة إعجاب أهـل العلم بالحديث في الحجـاز، وأهل الـرأي في العراق، فقـد كانت أفـكاره وآراؤه في هذا الشـأن محل اهتمام العلماء في عصـره وبعده، دراسـة وتأصـيلاً، أو شرحاً وتفصيلاً، أو نقداً وتطويراً [1].

حتـى إذا مـا أوشـك القـرن الثالـث الهجري علـى الرحيـل، إذا بالساحة الإسلامية تشهد ميلاد حركة فكرية كلامية منبثقة من رحم الفكـرة الاعتزالية ذاتها، ومصـححة لكثير مـن تجاوزاتها،ومكفكفة لغلواء المعتزلة وشـططهم بسـبب ثقتهم المفرطة في العقل الإنسـاني وأحكامـه حتى ولـو كانت مجافيـة لبعض مقررات الديـن، تلك هي الفكرة الأشـعرية في نهاية القرن الثالث الهجري في شـكل معارضـة عقليـة للفكرة الاعتزالية كان له أثر بالغ في رفع المعتزلة من مسـتوى مباحثهم وطروحاتهـم وبراهينهم، وحججهم، وذلك لأنه قد كان وراء

1- ثمة أكثر من عشرة شروح لكتاب الرسالة، بيد أنه حتى هذه اللحظة لم يتم العثور على أي شرح منها، وذلك حسب ما ذكره شارحها الأخير الشيخ أحمد شاكر - رحمه الله - في مقدمته على الرسالة، ص 15. والجدير بالذكر أن الذين تولوا شرحها كانوا من كل الفرق الكلامية من المعتزلة والأشاعرة والماتردية.



هــذه المدرســة الجديدة أناس خــبروا الاعتزال، ووقفــوا على مثالبه ومعايبه، وأدركوا مواطــن الخلل في تفكير المعتزلة، ومناهجهم؛ الأمر الذي يعني قدرة هذه المدرســة ورموزها على مناهضة أفكار المعتزلة، وآرائهم، اعتماداً على المنهج ذاته الذي يعتمدونه في إفحام خصومهم ومخالفيهم [1].

ولهــذا، فــإن المعتزلة أيامئذ أدركوا أنــه لا مناص من مواجهة هذه النزعــة العقليــة الجديــدة، وأنه لا بد مــن الأخذ بكل ما يــؤدي إلى محاصــرتها في مهدها حتــى لا تكدر الجو الذي صــفا لهم حينا من الدهر، ولا تشــوش على أفكارهم أو تأتي عليها من الأساس بالنقض والتقويض والإبطال.

ولئــن اســتطاع المعتزلة أن يمارســوا ســطوتهم ونفوذهم على أهل العلم بحديث رســول الله صــلى الله عليه وسلم وذلك بفضل سلطان الدولة التي تبنت أفكارهم ووظفتها، وســعت إلى فرضها على العامة والخاصــة، فإن المدرســة الجديدة التي نشــأت من رحم الاعتزال ما كانت لتستسلم لغلوائهم، ولا لتنسحب من ساحة المناظرة والحجاج.

ونظرا إلى أن الساحة الإسلامية منذ مستهل القرن الثالث الهجري قد شهدت نقل الكثير من مبادئ الفلسفة اليونانية وطروحاتها الفكرية وقوانينها المنطقية وخاصة المنطق الأرسطي، فقد اهتمت غالب الفرق بدراســتها ومناقشــتها، ولإعادة توجيه كثير من مقرراتها، وتهذيبها، واتخاذ بعض مقولاتها ومناهجها أداة للمناظرة والاســتدلال، وخاصة في إطار المطارحات والمجادلات التي كانت تعقد في بلاط السلاطين، ويحضرها الخلفاء والوجهاء والأمراء.

1- وفي هذا يقول الإمام محمد الطاهر بن عاشور واصفاً الأثر الذي كان لمؤسس المذهب الأشعري في كسر شوكة المعتزلة، ودحض أكفارهم: «.. فتصدى العلماء للرد على هاته الفرقة، ومن أشهر من تصدى للرد عليهم بطريقة فلسفية أبو حسن الأشعري المتوفى 330 هـ، وأملى كثير من الرد في تفسيره الذي سماه المختزل في خمسمائة جزء..» انظر: محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب (تونس: الشركة التونسية للتوزيع)، ص 36 وما بعدها.

حتى إذا ما أخذت دائرة الاختلاف والنقاش تتسع بين المعتزلة والأشاعرة، وبدت في الأفق أمارات انتصار الفكرة الأشعرية الفتية على الفكرة الاعتزالية العتيدة، نتيجة عدم توغل الأشاعرة في القضايا العقلية التجريدية البحتة وتناسب خطابهم مع العقلية الإسلامية السائدة لجمهور الأمة، أدرك طوائف من علماء الكلام - معتزلة وأشاعرة - أن الاعتماد على الفلسفة اليونانية الوافدة في تقرير الأحكام الشرعية لم يعد سلاحا مفيدا، ولم تعد الساحة الإسلامية تطيقه وتتحمله، بل إنها قد ضاقت به ذرعا وسئمت منه لسوقه عددا من الخلق إلى الزندقة والسفسطة والارتداد.

ولئن كان الإمام الشافعي - رحمه اللّٰه - صاحب الريادة في صياغة منهجية تجمع بين العقل والنقل، وتزاوج بين الرأي والأثر، وتأخذ في الاعتبار ما للبيئات والواقعات من خصائص وخصوصيات، وما للنصوص المؤصلة من قداسة واعتبار، فإن تلك المنهجية لا يرتاب امرؤ في أنها كانت خطوة متقدمة خطاها العقل المسلم في بلورة أصالته الفكرية واستقلاليته الثقافية، تسديدا للأفهام من الزلل والخطل، وتجنبا لركوب متن الشطط في التعامل مع النصوص فهما وتطبيقا، ومع الواقعات تكييفا وتوجيها.

وليس من ريب في أنَّ تلك المنهجية لم تبلغ مداها على يدي الإمام الشافعي، وما كان لها لتبلغ ذلك المدى، بل إنَّه ما كان لها لتكون بمنأى عن الخضوع لعملية متصلة في المراجعة والتطوير والتكميل والتهذيب؛ وذلك لأنها منهجية مؤسسة على المرونة ومواكبة الأحداث والواقعات المتجددة.

إنَّ هذا الجانب المهمَّ في عمل الإمام الشافعي ما كان ليخفى على أساطين علماء الكلام - معتزلة وأشاعرة - الذين عاشوا بعده، بل إنهم قد وعوه، وصدروا عنه صدورا حسنا تمثل في استثمارهم تلك

المنهجية، والاستفادة منها في تقرير مبادئهم وأفكارهم الكلامية التي ما كان لها لتحظى بقبول جماهيري آنئذ بدون هذه المنهجية المرتبطة قوية الصلة بالواقع المعيش، وبالنص الشرعي، كتابا وسنة.

فقد لاحظ علماء الكلام البعد العقلي والجانب التأسيسي في القواعد التي صاغها الإمام الشافعي في الرسالة، وأدركوا أن البناء المنهجي الذي شرع الشافعي في التأسيس له لما يكتمل بعدُ، وأنَّه بحاجة إلى مزيد تطوير وإنضاج علمي.

ولهذا، فقد اهتموا جميعا - معتزلة وأشاعرة وماتريدية - بالميراث الأصولي للإمام الشافعي، لتمييز مسائله، وتعميق مفاهيمه، وتأصيل قضاياه، وضبط مناهجه، بما من شأنه أن يرشد حركة الاجتهاد، وينظِّم مسالك النظر والاستدلال. وقد كان الأشاعرة من أقدر الناس على استيعاب تلك المنهجية والوعي بها، كما كانوا أكثر الناس احتفالا بها، فاتخذوها سلاحا لكفكفة غلو المعتزلة الذين نحوا إلى جعل العقل حاكما على النقل ومهيمنا على أحكام الوحي الإلهيِّ.

ولهذا، فإنَّ تأثير المنهجية الشافعية بدا جليا في توجيهاتهم؛ إذ إنهم على الرغم من حداثة أفكارهم أخذوا يأتون على مقررات المعتزلة بالنقض والإبطال معتمدين على القواعد الأصولية بوصفها أرضية صلبة لا يقدر الخصم على النيل منها.

وبطبيعة الحال، ما كان لأساطين الاعتزال أن ينسحبوا من الساحة، ويعلنوا هزيمتهم أمام الفكرة الأشعرية، وإنما قابلوا ارتكاز الأشاعرة على منهجية الشافعي في المناظرة بالتوجيه إلى المنهجية ذاتها دراسة واستيعابا وتطويراً وتوظيفاً، سواء لأغراض المناظرة والجدال مع خصومهم، أو لغرض استخدامها في عملية الاجتهاد والاستنباط.

ومن الملاحظ أنَّ الموضوعية في البحث والعرض، والحياد في الاستيعاب والتعامل مع منهجية الإمام الشافعي قد غابا عن كلتا

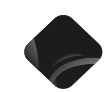
الطائفتـين - المعتزلـة والأشـاعرة - إذ إنهـم قد عمـدوا جميعاً إلى القواعد الأصـولية المبتكرة بغية الاسـتعانة بها في تحقيق الانتصـار الفكـري والعقلـي على الأغيار، وهو ما نتج عنه تعـدد أفهامهم لتلك المنهجية وتغايرها بحسـب زاوية التوظيف والاسـتخدام وأغراضـها، ولم يحاولوا التجرد من رواسـب تحيزاتهم الكلامية الممزوجة بشـيء غير يسير من مفاهيم الفكر اليوناني.

وإذا كان من المقرر علميًّا أن الفهم العقلي يظل - دوماً وأبداً - أسير الدوافـع له والباعث عليه، فإنّه يمكن اعتبـار الفهم الذي انتهوا إليه للقواعـد الأصـولية فهماً غير منزه عن مثل تلـك الدوافع والبواعث، وقد كان هذا سـببا أساسـياً في اصـطباغ كثير من مباحث الأصـول - فيمـا بعد - بالنزعة الخلافية، حتى إنه لا يكاد مبحث من مباحثه يخلو من خلاف ونزاع.

وأيًّـا ما كان الأمر، فإننا نسـتطيع القـول إن بداية القرن الهجري الرابـع قـد شـهدت توطد العلاقـة بين علم الأصـول وعلـم الكلام، فخرجـت تلـك العلاقة من أن تكـون علاقة غير محـددة في معالمها وهيكلها إلى علاقة واضحة المعالم والقسمات.

ومن السـهل أن يدرك المرء هذا الأمر بنظرة سـريعة في المدونات الأصـولية التـي ألَّفها كثير من العلماء في ذلك العصـر، فإسـهامات الإمام أبي الحسـن الأشـعري في المزج بين علم الأصـول وعلم الكلام أمر غير خاف في هذا المجال [1]، بل إن أكابر المعتزلة أمثال أبي علي

1- يذكر مؤرخو علم الأصول أن أبا الحسن الأشعري ألف كتباً مختلفة في الأصول، من أشهرها: إثبات القياس، اختلاف الناس في الأسماء والأحكام.. وغيرهما. ويمكن للمرء ملاحظة هذه الرغبة لدى الأشعري من خلال طرق استدلاله في كتابه: مقالات الإسلاميين، فعلى الرغم من كونه كتاباً في علم العقائد غير أن صاحبه لم يكن يأل جهداً في الاستعانة بالقواعد الأصولية للإثبات والترجيح بين الأقوال. انظر ابن عساكر: تبين كذب المفتري (.. طبعة القدسي..) ص 128، وما بعدها.



الجبائي [1]، وأبي هاشم الجبائي [2]، وغيرهما من صناديد الاعتزال في هذا القرن قد خاضوا في مباحث أصولية، مزجوا بينها وبين مباحث علم الكلام.

وقد تطورت هذه العلاقة وازدادت وضوحاً بعد منتصف ذلك القرن، حيث أصبح كبار المتكلمين يتناولون بالدرس والتحليل قضايا علم الأصول، ويبدعون في إحكام مباحثه وتطويرها وتوجيهها حسب المسلمات الفكرية التي يتبنونها.

وتأكدت هذه العلاقة أكثر فأكثر عند القاضي أبي بكر الباقلاني[3] الذي يعد المنظّر الثاني للفكرة الأشعرية بعد الإمام الأشعري، كما يعد الشخصية الأصولية الثانية بعد الإمام الشافعي.

وقد عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وثلاث سنين من القرن الخامس الهجري، إذ إنه توفي سنة 403 هـ بعد أن ترك آثارا عميقةً، وبصمات واضحة في علم الأصول في علمائه من بعده، وغدا الكثير منهم عالة على مؤلفاته الأصولية الثمينة [4].

1- هو محمد بن عبدالوهاب بن سلام الجبائي (توفي سنة 303 هـ) كان رئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة «الجبائية» وهو الذي قال له الإمام الأشعري بعد أن ناظره وغلبه، ولم يجد من رد على الأشعري سوى أن وصفه بالجنون، فقال الأشعري «وقف حمار الشيخ في العقبة..!» انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان (مصر: المطبعة الميمنية) ج 3، ص 398 وما بعدها.

2- هو عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي (توفي سنة 321هـ) كان أبوه رأس الاعتزال في عصره، ونال ذات المكانة في عصره، وانفرد بآراء في الكلام وفي الأصول، وإليه تنسب طائفة «البهشمية» في الاعتزال، ولما مات ووافق موته موت أبي بكر محمد بن دريد اللغوي الشهير قال الناس: لقد مات علم الكلام وعلم اللغة. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (مصر، طبعة دار السعادة، بدون تاريخ)، ج 11، ص 55 وما بعدها.

3- هو قاضي السنة أبو بكر محمد الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني، لا تعرف سنة ميلاده، وتوفي سنة 403 هـ، وانتهت إليه رئاسة المالكية بالعراق، وإمامة الأشاعرة، وكان لقلمه الأثر القوي في نقض أباطيل الشيعة الفاطميين، كما كان قائد كتيبة في الحرب التي وقعت بين الدولة العباسية والدولة الفاطمية. انظر: ابن عساكر: تبين كذب المفتري (طبعة المقدسي) ص 217 وما بعدها، والشيخ عبدالله المراغي: الفتح المبين في طبقات الأصوليين (طبعة القاهرة) ج 1، ص 233 وما بعدها.

4- نروم من هذا القول التنبيه على أثر القاضي الباقلاني في أعمال الأصوليين الأشاعرة من بعده، إذ إنه يعد بحق من أكثر المؤثرين في شخصية إمام الحرمين في مجال علم الأصول على الرغم من عدم تحقق لقيا أحدهما بالآخر، ومن السهولة كشف تأثير أفكار القاضي الأصولية في فكر الجويني. ويكفي أن يكون كتابه البرهان تلخيصاً غير مباشر لكتاب التقريب والإرشاد للباقلاني، فقد سار على منهج القاضي، بل إنه سبق له أن لخص كتاب التقريب والإرشاد في كتاب سماه التلخيص، وقد حقق هذا الكتاب مؤخراً بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة شرفها الله. وإذا كانت شخصية القاضي الباقلاني الأصولية ذات أثر في الجويني، فإن الغزالي هو الآخر قد تأثر به بتأثر شيخه. ولا يجد القارئ لكتاب المستصفى أدنى صعوبة في إدراك هذا الأمر، إذ قلما يغفل رأي القاضي في المسائل الأصولية التي تناولها بالتفصيل والتوضيح. وكثيرا ما يرجح رأيه، ويقدمه على غيره من الآراء، كما كان شيخه الجويني يفعل ذلك في كتاب البرهان.

ولعل كتابه الجامع لجميع مباحث علم الأصول الذي سماه التقريب والإرشــاد في ترتيب طرق الاجتهاد خير شاهد على هذا، إذ إنَّ عدداً كبيراً من المؤرخين لعلم الأصــول يذهبــون إلى القول إن « .. التقريب والإرشاد للقاضي أجلُّ كتاب صنف في هذا العلم مطلقاً ..» [1]. ويقول عنه الإمام الســبكي: إنه « .. أجلُّ كتب الأصول، والذي بين أيدينا منه هو المختصــر الصغير، ويبلغ أربعة مجلدات، ويحكى أن أصله كان في اثني عشر مجلداً ..» [2].

ولئن أســهم القاضــي الباقلاني في تعميق علاقة علم الكلام بعلم الأصــول، فإن عالماً معتزليًّا شــهيراً هو قاضــي القضــاة عبدالجبار الهمــذاني لا يقــل شــأناً في هذا، دعمــاً وتعميقاً للعلاقــة بين هذين العلمين.

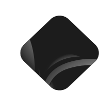
وقد وضــع كتاباً يعدُّ أيضــاً ركناً من أركان علم الأصول، وهو كتاب العمد الذي تبارى المعتزلة من بعده في شــرحه وتوضــيحه، وقد أشار الإمام الزركشــي إلى جهود هذين القاضــيين في تطوير علم الأصول، وتوسيع دائرته، وتعميق مباحثه، فقال:

« .. وجاء من بعده (يقصــد الشــافعي) فبينوا وأوضــحوا وبسطوا وشــرحوا حتى جاء القاضــيان: قاضــي الســنة أبو بكر بــن الطيب، وقاضــي المعتزلة عبدالجبار، فوسَّــعا العبارات وفكَّا الإشارات وبيَّنا الإجمال ورفعا الإشــكال، واقتفى الناس بأثرهم، وســاروا على لاحب نارهم، فحرروا وقرروا وصوروا ..» [3].

1- انظر: بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق مجموعة من العلماء الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية، 1992م، ج 1، ص 8.

2- نقلاً عن الخن، مصطفى سعيد: دراسة تاريخية للفقه وأصوله (دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، 1984م)، ص 191 باختصار.

3- انظر بدر الدين الزركشي: البحر المحيط: تحقيق مجموعة من العلماء، ج 1، ص 8.



وعليـه فإنـه بأفول شـمس القرن الرابـع الهجـري، وإقبال القرن الخامس الهجري، غدا علم الأصول والكلام علمين متداخلين مباحث وموضـوعات ومناهج، اصـطبغت جلّ مباحث علم الأصـول بصـبغة الكلام، حتى إنَّ اللغة الفصيحة البليغة السلسة التي أودعها الشافعي قواعده أمسـت منذ ذلك الحين ذات سمة كلامية وعرة المصطلحات جافة المضامين والمحتويات [1].

1- لا يسعنا في هذا المبحث إلا أن نورد ملحوظة على رأي أورده الكاتب عثمان محمد إدريس في مجلة البيان (العدد 92، السنة العاشرة، جمادى الأولى، 1416 هـ) ص 18، في مقال له بعنوان «أصول الفقه والمنطق الأرسطي» حيث قال ما نصه: «.. والمشهور لدى الباحثين أن أول مؤلف أصولي امتزجت مسائله ببعض المباحث المنطقية عندما كان في أواخر القرن الخامس الهجري..!» فهذا الزعم محل نظر؛ ذلك لأن امتزاج المؤلفات ببعض المباحث المنطقية لم يتم على يد الإمام الغزالي في المستصفى، بل تم قبله على أيدي علماء الكلام الذين عاشوا في نهاية القرن الثالث الهجري، كما أثبتنا ذلك من قبل، بل إن القول الصواب هو أن محاولة تخليص المؤلفات الأصولية من المباحث المنطقية، قد انبرى لها العلماء في نهاية القرن الخامس الهجري ابتداء من الإمام ابن حزم الأندلسي، ومروراً بحجة الإسلام الإمام الغزالي، وانتهاء بالإمام الشوكاني، ويشهد لهذا الأمر مقدمة الإمام الغزالي التي أوردنا شاهداً منها من قبل. وعليه، فما قاله الكاتب الكريم محل نقد ولا يسلم له بأي حال من الأحوال، لأنه دعوى مجردة يعوزها الدقة والدليل!.

المبحث الثاني

في الأسباب العلمية والفكرية وراء توجه علماء الكلام إلى علم الأصول دون غيره من العلوم الشرعية

إن النظر الحصيف في تاريخ نشوء العلاقة بين علم الكلام وعلم الأصول يهدي إلى القول بوجود مجموعة من الأسباب العلمية والفكرية وراء توجه علماء الكلام إلى علم الأصول دون غيره من العلوم الشرعية التي كانت ناشئة آنذاك، وبإمعان النظر في تلك الأسباب، يمكن للمرء تلخيصها في ثلاثة أسباب رئيسة، وهي كالتالي:

السبب الأول: كون علم الأصول بمباحثه وموضوعاته العلم الأقدر على إفحام الخصم وإقامة الحجة على المخالف لمزاوجته بين العقل والنقل

تعدُّ القواعد الأصولية التي دونها الإمام الشافعي مفتتحاً بها البحث في قضايا منهجية الاجتهاد التي جرى تطويرها بعده، تعدُّ هذه القواعد علماً قائماً بذاته يعرف بعلم الأصول.

إن هذا العلم يعتبر بين العلوم الشرعية العلم الفريد الذي يتكامل فيه السمع والعقل، ويصطحب فيه الرأي والشرع، ويأخذ من صفو العقل وسداد الشرع سواء السبيل، وفوق كل ذلك يعد علماً خاضعاً لمقررات النقل الصحيح، ومنبثقا عن القوانين القويمة التي تتلقاها العقول السليمة بالقبول، وهو ما يعني أنه ليس بعلم قائم على محض مقرّرات العقول التي لا يتقبلها النقل الصحيح، ولا هو في الوقت نفسه مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل السليم بالتأييد والتسديد. ورحم الله الإمام الغزالي عندما وصف هذا العلم وصفاً دقيقا، فقال عنه ما نصُّه:

« .. وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من



صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد..» [1].

وتأسيساً على هذه الأبعاد الثاوية بين جنبات هذا العلم النقلي العقلي، لم يكن من عجب أن تتميز قواعده بالصرامة العلمية، والانضباط المنهجي، والترابط الفكري، فضلا عن المزاوجة الوثيقة بين صحيح النقل، وسليم العقل، والربط الأمين بين مقرّرات الشرع ومسلَّمات العقل في اتزان واعتدال، كما تتميز قواعده بكونها مبادئ وقوانين عواصم من سوء فهم نصوص الوحي بشقيه - الكتاب والسنة - ومن إساءة التعامل معها استنباطاً وتطبيقاً.

بل إنَّ قواعده تشتمل على جملة حسنة من الأسس العقلية والحجج البرهانية التي لا يسع المختلفين المتناظرين الخروج عليها إلا مكابرة أو معاندة.

وإدراكا منهم بأهمية القواعد الأصولية التي صاغها الإمام الشافعي، فإنَّ علماء الكلام - المعتزلة والأشاعرة - قد أولوها - كما قلنا سابقاً - عنايتهم إثراء لها وتعميقاً وتطويراً، وتوسعياً لدائرة تطبيقها لجعلها مستنداً لنصرة الآراء أو معارضتها، ولئن كان لهذه الغاية أثر واضح في امتزاج مباحث الكلام في القواعد الأصولية واختلاط بعضهما ببعض، فإنها قد حوّلت كثيرا من تلك القواعد من كونها قواعد قطعية في بداية نشأتها إلى قواعد ظنية تختلف في فهمها العقول، وتتنازع في تحديد المراد منها الأفهام والألباب، وما ذلك إلا لأن كل فريق قصد تطويرها، وتوظيفها وفقاً لمتبنياته؛ الأمر الذي صبغ علم الأصول بصبغة الخلاف والنزاع.

1- انظر الغزالي: المستصفى من علم الأصول (بيروت، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، طبعة أولى)، ج 1 ص 14.

وخلاصة القول: إن طبيعة القواعد الأصولية المتمثلة في كونها أداة للإفحام والإقناع قد كانت سبباً لتوجه علماء الكلام نحوها، والاستفادة منها في مغالبة الخصوم ورد حججهم ودحض آرائهم.

السبب الثاني: وجود التشابه بين علمي الأصول والكلام من حيث طريقة البحث ومنهجية التفكير فيهما:

إنه من غير المنكور أن ثمة تشابهاً كبيراً بين علمي الأصول والكلام على مستوى البحث والتفكير، وقد لمس علماء الكلام هذا التشابه بين العلمين في طريقة البحث ومنهجية التفكير في كل واحد منهما، وقد كان هذا التشابه الفكري والعلمي أحد الأسباب الأساسية التي حدت بهم للبحث في علم الأصول، فإذا كان الإمام الشافعي قد قصد بإرساء قواعد هذا العلم ضبط حركة الاجتهاد في فهم النص الشرعي، وتنزيل أحكامه على وقائع الحياة، ووضع معيار مائز بين التقليد والتبعية للأشخاص من جهة والإذعان للأدلة والحجج من جهة أخرى، وإذا كان قد سلك في تقرير ذلك كله منهجية أقرب إلى التنظير والتأصيل منها إلى التطبيق والتبرير متجاوزاً الفروع الفقهية المدونة والمذاهب المقررة في عصره، فقد مثّل عمله ذاك قاعدة خصبة لعلماء الكلام من الفقهاء والأصوليين بحيث وجدت كثير من المقررات والمقولات الكلامية ذات الصبغة الفلسفية طريقها إلى البنية الفكرية العامة للثقافة الإسلامية عبر مداخل أصولية، مثل مباحث التكليف، والتحسين والتقبيح العقليين، وغيرها.

بل إنَّ علماء الكلام قد وجدوا بغيتهم في منهجية علم الأصول بما فتحته من آفاق للتفكير العقلي والحجاج المنطقي، ذلك أن علم الكلام يقوم في أساسه على التفكير الحر وعدم تقبل الآراء دون تمحيصها، وتحريرها، والتحقق منها أياً كان قائلها، ويمكن للمرء أن يقرر بأن علماء الكلام أدركوا أن عدم الاستعانة بعلم الأصول إفراط

قد يستغله خصومهم من المحدثين في ردّ اعتبارهم، وفي نقض المبادئ التي قرَّروها. ولهذا كله، فليس ثمة غرابة في توجه علماء الكلام نحو علم الأصول، بحيث تنال قواعده مكانة مهمة في أبحاثهم ومؤلفاتهم.

وعليه، نستطيع أن نخلص إلى القول إن التشابه بين العلمين في طريقة البحث ومنهجية التفكير، قد كان سبباً في تداخلهما، وتوطيد علاقة أحدهما بالآخر.

وقد استهوى هذا التشابه الكثير: «.. من علماء الكلام والمعتزلة والأشاعرة؛ إذ إنه يتمشى مع ميولهم العقلية، وطرقهم النظرية والاستدلالية، فوجدوا فيه مجالاً لإشباع اتجاهاتهم العلمية، وأبدعوا في تطوير علم الأصول موضوعاً، وأكثروا من التأليف فيه، وأوسعوا مجال البحث والجدل في قضاياه..» [1].

السبب الثالث: كون علم الأصول الوسيلة المتاحة لممارسة الاجتهاد الفقهي بعد ادعاء سد بابه.

كان قدر العلماء الذين عاشوا في نهاية القرن الثالث الهجري أن يشهدوا ظهور الدعوة إلى سد باب الاجتهاد المطلق في فهم نصوص الوحي بشقيه - كتاباً وسنة - وحظر تجديد النظر والمراجعة في الفقه المدوَّن على الخاصة والعامة من الناس.

بل إن ظاهرة استمراء الاكتفاء بالاجتهادات الفقهية المدونة، وعدم الخروج عنها، لم يكن كل ذلك ليخفى على علماء الكلام وخاصة أولئك الذين قد بلغوا رتبة الاجتهاد والتجديد، وما كانوا ليستسلموا لتلك الظاهرة، ولكنهم في الوقت نفسه ما كانوا قادرين على المجاهرة بالمواجهة أو العصيان، والمخالفة، ولابدَّ لهم من كياسة وفطانة تفرضهما عليهم طبيعة العلم الذي تشبعوا منه.

1- انظر أبو سليمان، عبدالوهاب إبراهيم: الفكر الأصولي: دراسة تاريخية نقدية (جدة: دار الشروق، 1983م)، ص 446.

ويبدو أنهم أدركوا، بعد تقليب النظر في أحوال العلوم الشرعية المدونة آنئذ، أن علم الأصول هو العلم الذي يكفل لهم ممارسة الاجتهاد بكل أبعاده ومستوياته، ويسمح لهم بتطوير كثير من آرائهم ومقولاتهم العقدية والفلسفية، فضلاً عن تمكينهم من الخروج على الفقه المدون والآراء المقررة في المذاهب الفقهية السائدة.

ولئن كان أولو الألباب في كل عصر ومصر ينبذون التقليد، ويتبرءون منه، فإن علماء الكلام كانوا من أشد الناس حملاً عليه ومقتاً له، سواء أكان التقليد في العقيدة أم كان في الفقه أم كان في الأخلاق، وذلك أمر طبيعي؛ إذ إن وجودهم - في واقع الأمر - مرهون ببقاء الحرية في النظر والفكر والتأمل، كما أن بقاءهم مرهون بانفساح المجال لإعادة النظر في كل عمل بشري غير معصوم في سائر القضايا العقدية والفقهية واللغوية، ولا يمكن أن يستقرَّ لهم قرار ولا مقام في كنف جو يرى أن الأفكار تتلقى وتعتنق، ولا تناقش مهما كانت صحيحة أو باطلة.

وبناءً على هذا، فقد رأى كثير من المتكلمين الذين آنسوا في أنفسهم القدرة على الاجتهاد أن السبيل الأوحد لتحدي ذلك الجو المشحون المحدث في الملة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم هو ضرورة الانطلاق نحو علم الأصول الذي لا يكسب عارفه إلا اتباعاً للأدلة، واستقلالية في التفكير والاختيار، بحيث يعتد فيه بقوة الرأي لا بمكانة الشخص، وتقبل الأقوال والآراء فيها إذا كانت مسنودة بالأدلة القوية الراجحة بغض النظر من أن تكون مسنودة بمكانة أربابها.

إن ما قام به الإمام الشافعي - رحمه الله - عند صياغته وابتكاره القواعد الأصولية ينبغي أن يتبع؛ حيث إنه تجاوز في عمله الإبداعي الابتكاري الفذ الالتزام بآراء المذهبين المدونين: الحنفي والمالكي، وبدلاً من ذلك لاذ بصياغة القواعد الأصولية دون التفات إلى موافقة تلك القواعد أو مخالفتها لمقررات المذهبين الكبيرين.

إن هذه المنهجية الشافعية في التعامل مع الاجتهادات والآراء المدوَّنة هي التي كانت، وما تزال، أهمَّ أثر وتأثير يتركه علم الأصول في نفوس أولئك الذين يتشبعون بقواعده، ويتمكنون من مباحثه وموضوعاته وقوانينه.

إن تأسيس الإمام الشافعي مذهباً فقهياً جديداً ليس بحنفي ولا مالكي، وإنما انطلاقاً من القواعد الأصولية التي عدَّها حاكمة على الفروع ومؤسسة لها، يعدُّ ذلك تأكيداً على أهمية علم الأصول في عدم تقبل عارفيه التقليد، كما أن تأسيس الإمام أحمد بن حنبل الذي تلقى علم الأصول على يدي الإمام الشافعي مذهباً فقهياً ليس بحنفي، ولا مالكي، ولا شافعي، دليل ساطع آخر على أنَّ علم الأصول يكسب عارفيه نبذ التقليد، والتبرؤ منه، وعدم العيش في كنفه أنَّى كان مصدره، وكيفما كانت قوته، بل إن الإمام داود الظاهري أسس مذهبه الظاهري مستخدما جملة الأسس والقواعد التي استخدمها الإمام الشافعي في منهجيته لنقض الاستحسان الحنفي وإجماع أهل المدينة المالكي، فكرَّ على المذاهب الأربعة: الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، وأوسعها جانب النقد والإبطال والنقض¹.

ولئن كان صنيع الشافعي، وتلميذه ابن حنبل، قد تم في جو كان لا يضيق ذرعاً بالاختلاف الفقهي نوعاً ما، ولا كانت الدول القائمة أيامئذ لا تتسامح مع الخارجين عن الفقه الرسمي، وإنما كانت الدول ترى فيه تنشيطاً لحركة الفكر والنظر الجاد، فإنّ نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع قد تميّزتا بعدم تقبل الآراء المناهضة المخالفة للمذاهب المدونة وخاصة منها تلك الآراء والاجتهادات التي تتجاوز اجتهادات المذاهب الأربعة، ولهذا، فإن عامة المؤرخة ينظرون إلى هذا القرن بوصفه قرناً مشؤوما واستثنائياً؛ لأنه كان في حقيقة الأمر «.. أهم نقطة فاصلة في تاريخ التشريع الإسلامي، فيقال إنه في هذا القرن وقف التكوين المستقل للتشريع الإسلامي المبني على الاجتهاد المطلق، وعلى الحكم بالرأي في فهم القرآن والحديث، ومضى عصر

الابتكار في التشريع، وعُدَّ العلماء الأولون كالمعصومين، وأصبح الفقيه لا يستطيع إصدار حكمه الخاص إلا في المسائل الصغيرة. واستقرت المذاهب الفقهية الكبرى في ذلك العصر، وتوطدت أركانها على النحو الذي نجده اليوم» [1].

ويعني هذا أن الخناق على الاجتهاد الفقهي أُحْكِمَ، وصار أيُّ اجتهاد مخالف للاجتهادات المدونة علانية قائداً صاحبه إلى سخط الدولة وملاحقتها.

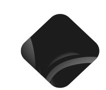
وبما أنَّ المتكلمين لم يكونوا ليطيقوا هذا الجو الغريب، فقد لاذوا بعلم الأصول، يملؤهم الأمل في إشباع رغبتهم في ممارسة الاجتهاد العقدي والفقهي والأصولي، مع عدم التوجس من اجتهادات الأئمة السابقين. كما اعتقدوا أنه ما كان لانتكاس الاجتهاد الفقهي أن يستعصي على العلاج، بل إنه بالإمكان معالجة الأمر عن طريق تنشيط الفكر الأصولي، وعن طريق القواعد الأصولية، وذلك بنقد كثير من الآراء الفقهية الاجتهادية التي تبين قيامها على أسس غير متينة ولا قوية.

ومن ثم، يمكن القول إن تحدي جو التقليد المسلط والمفروض على العلماء قد دفع بالمتكلمين إلى صرف كل جهودهم إلى توسيع البحث في الأصول، وتقويض أركان جملة من الآراء الاجتهادية الفقهية المدونة، إذ إنه كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة [2] « .. بعد أن أغلق كثيرون على أنفسهم باب الاجتهاد المطلق والاجتهاد على أصول مذهب معين، لم يضعف علم الأصول، ووجدت العقول القوية المتجهة إلى الفحص والدراسة في أصول الفقه باباً لرياضة فقهية من غير أن تتورط في استنباط أحكام تخالف ما قرره المذهب الذي ينتمون إليه [3].

1- انظر أمين، أحمد: ظهور الإسلام (القاهرة: مطبعة النهضة، الطبعة السابعة..) ج 1، ص 387.

2- انظر: محمد أبو زهرة: أصول الفقه (القاهرة، دار الفكر العربي..) ص 14 باختصار.

3- هذا القول محل نظر، إذ إن كثيراً من الأصوليين المتكلمين قد استنبطوا أحكاما كثيرة تخالف مذاهبهم، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال انتقادات الجويني – على سبيل المثال – لبعض آراء الشافعي، وردّ الغزالي على كثير من آراء الإمام الشافعي، وكذلك صنيع أكثر علماء الكلام مع مذاهبهم الفقهية، وقد أوجز محقق كتاب البرهان في نهايته بعض المسائل الفقهية التي خالف فيها الجويني الإمام الشافعي، مما يدل على انتهاء كثير منهم في استنباط الأحكام من النصوص مخالفين في بعض الأحيان مذاهبهم. انظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه، بتحقيق عبدالعظيم الديب (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ثالثة 1992م) ج 2، ص 961 – 962.



ويضيف الشيخ أبو زهرة واصفاً منهج الشافعية الذي اشتهر فيما بعد بمنهج المتكلمين فيقول:

«ولقــد دخل في دراســة هذا الاتجــاه طائفة كبيرة مــن المتكلمين، إذ قــد وجد فيه ما يتفق مع دراســتهم العقلية ونظرهم إلى الحقائق مجــردة، وبحثــوا فيه كمــا يبحثون في علــم الكلام لا يقلــدون، ولكن يحصلون ويحققون..» [1].

ولئــن كانت هذه النزعة الاجتهاديــة والرغبة التجديدية قد راودتا كل من أوتي نصــيباً من فهم لطرق الاســتدلال والاستنباط، فإن علم الأصــول قد أسـعفهم في ذلك، وحقق لهم ما صــبوا إليه، فكانت لهم آراء فقهيــة خارجــة حيناً علــى مذاهبهم، ومخالفــة لجميع المذاهب السنيّة الأربعة حيناً آخر.

وأيــا مــا كان الأمر، فإننا نســتطيع أن نخلص إلى القــول إن هذه الأســباب الثلاثة وغيرها قد وطَّدت العلاقة بين علم الأصــول وعلم الكلام، وبلغت هذه العلاقة ذروتها عند أولئك الأصوليين الذين عاشوا من القرن الخامس الهجري إلى نهاية القرن الثاني عشر، إذ قلما يجد المرء أصولياً عتيداً يؤلف في هذا العلم لا ينص في كتابه على كون علم الكلام أحد العلوم التي يستمد منها علم الأصول مباحثه.

وفي هذا يقول الإمام الشوكاني مؤكداً ما قاله العلماء من نهاية القرن الرابع الهجري إلى قرنه: «.. وأما اســتمداده (يقصــد علم الأصول)، فمن ثلاثة أشــياء: (الأول) علم الكلام، لتوقف الأدلة الشــرعية على معرفة الباري سبحانه، وصدق المبلغ، وهما مبنيان فيه، مقررة أدلتهما في مباحثه. (الثاني) اللغة العربية، لأن فهم الكتاب والسنة، والاستدلال بهما، متوقفان عليها، إذ هما عربيان. (الثالث) الأحكام الشــرعية من حيث تصورها؛ لأن المقصود إثباتها أو نفيها..» [2].

1- انظر: محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص 15، باختصار.
2- انظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - مرجع سابق - ج 1، ص 55 باختصار.

إننا نرى أن استمداد علم الأصول بعض مبادئه من علم الكلام أمر مستحدث، وغير أصيل، وإنما كان ذلك نتيجة العلاقة التي تحدثنا عنها، والتي انطلقت شعلتها الأولى من نهاية القرن الثالث الهجري تقريباً، إذ إنه ليس هناك ريب في أنَّ القواعد الأصولية التي أصَّلها الإمام الهاشمي الشافعي - رحمه الله تعالى - لم تستمد إلا من اللغة والحديث، وقد كان للإمام الشافعي موقف صارم من الكلام والمتكلمين، وليس بخاف محاولته التصدي للكلام وعلمائه؛ ولذلك لم تكن القواعد التي أرساها لتمتزج بشيء من الكلام ومباحثه، وهو ما جعل فكره الأصولي خلوا من المباحث الكلامية الصرفة، وقد أورث هذا الأمر كتابه الرسالة رواجاً عند المحدثين الذين كان لهم تاريخ مؤلم مع الكلام وعلمائه وأساطينه. وفي هذا يقول أحد العلماء الأصوليين المعاصرين:

« .. لقد سيطرت رسالة الإمام الشافعي منذ ظهورها على الدراسات الأصولية، وانقسم العلماء إلى فريقين: فريق تقبل الرسالة، وحوّلها إلى قاعدة حجاج عن مذهبه، وهم جمهور أهل الحديث. وفريق رفض معظم ما جاء فيها، وأدرك أن عليه أن يرد على صاحبها ما أورده مما يخالف مذهبه قبل أن يتأثر الناس بما جاء فيها، وهذا ينطبق على جمهور أهل الرأي والمخالفين في الأمور التي تعرض لها الإمام في رسالته..» [1].

ومهما يكن من أمر، فإن العلاقة بين العلمين توطدت أيما توطد، وغدت جلية واضحة بغض النظر عن نوعية تلك العلاقة إن إيجاباً، أو سلباً. وهكذا نصل إلى نهاية هذا الحديث، لنشفعه بمبحث نتبين من خلاله أثر كتابات علماء الكلام في علم الأصول بعد توطد العلاقة بين العلمين إيجاباً أو سلباً.

1- انظر: الدكتور طه جابر العلواني: أصول الفقه - منهج بحث ومعرفة، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة ثانية، 1995م، ص 55، باختصار.

المبحث الثالث

تحليل لأثر كتابات المتكلمين في مباحث علم الأصول وموضوعاته

لا مرية في أن صيرورة جزء لا يستهان به من مباحث علم الكلام جزءاً من مباحث علم الأصول قد غدت منذ نهاية القرن الرابع أمراً ملموساً ظاهراً، بل قد أصبح علم الأصول منذ ذلك الوقت قرين علم الكلام في تصورات الناس.

ولذلك، فإن تبين ما ترتب على تلك العلاقة التي تنامت بين العلمين منذ ذلك الوقت إلى يومنا أمر في غاية الأهمية، وسنحاول من خلال ذلك إبراز ذلك الدور الذي قام به علماء الكلام في تطوير علم الأصول. ولكي يتسنى لنا ذلك نرى أن نطل إطلالة عجلى نتعرف من خلالها على مباحث علم الأصول كما تركها الإمام الشافعي، وعلى مباحثه وموضوعاته بعد تأليف علماء الكلام فيه، وفي ضوء ذلك سنتبين حقيقة ما قاموا به.

الفقرة الأولى: موضوعات علم أصول الفقه قبل علماء الكلام:

يمكن للمرء التعرف على موضوعات علم الأصول قبل كتابة المتكلمين فيه عن طريق التمعن الدقيق في موضوعات الرسالة للإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - لكونها أول مصدر مقنن للقواعد الأصولية، ويمكننا أن نلخص المحاور الأساسية التي أولاها الإمام الشافعي اهتمامه دراسة وتأصيلاً في محور أدلة الأحكام، وفي محور طرق الاستنباط من الأدلة التشريعية، ومحور الاجتهاد أنواعه، ومحور التعارض والترجيح.

ففي المحور الأول، انتهى الشافعي إلى القول إنَّ اللّه لم يجعل لأحد أن يقول حراماً أو حلالاً إلا من نص كتاب أو سنة أو إجماع [1]، وعنى

1- انظر: الرسالة - مرجع سابق - فقد حاولنا استخلاص أهم القضايا التي تعرض لها الشافعي في رسالته، ولمزيد من التوسع يرجى الاطلاع على الرسالة.

في محور طرق الاستنباط بالتركيز على طرق الاستنباط المتمثلة في الاستعانة بوضع اللفظ إزاء المعنى، وبين أنواع العموم، وتعرض لذكر الخاص عن طريق تأصيل القول في الأمر والنهي الواردين في الكتاب والسنة، وعمد من خلال ذلك إلى بيان علاقة الكتاب بالسنة، ومكانة السنة في التشريع.

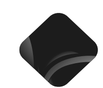
وقد أفاض الإمام الشافعي -رحمه الله- في مناقشة ما أثاره بعض الناس من شبهات، وخاصة ما يتعلق بخبر الخاصة أو خبر الواحد وحجيته.

وأما في باب الاجتهاد وموضوعاته، فقد عمل على تأصيل القول في كل ما يتعلق بالاجتهاد وبطرقه وأنواعه، جاعلاً لفظ الاجتهاد مرادفاً في المعنى للفظ القياس، وقد يرى الاجتهاد والقياس وسيلة من وسائل استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، وليس دليلا شرعياً موازياً لهما من حيث المكانة أو الرتبة.

وأصَّل القول في بيان الآلات التي يتوقف عليها القياس/ الاجتهاد، وناقش بشكل مركَّز دليلي الاستحسان، وإجماع أهل المدينة، وقرر في نهاية الأمر عدم صلاحيَّة هذين الدليلين مصدرين للتشريع في الإسلام، فالاستحسان بمفهومه الحنفي الأصيل لا يعدو - في رأيه - أن يكون تلذذاً، والتلذذ أمر بغيض في الشرع.

وأما إجماع أهل المدينة فلا يصلح لأن يكون مصدراً للتشريع، وكذلك الحال في المصالح المرسلة، ويظهر في مناقشة الشافعي هذه الأدلة المقبولة عند بعض الفقهاء بوصفها مصادر للتشريع أنه لا يروم الاستغناء عن جملة وفيرة من الفروع الفقهية التي انبنت على هذه الأصول الموهومة في نظره.

وفي محور التعارض والترجيح بين الأدلة عُني بتأكيد استحالة وقوع تعارض أو تناقض حقيقي بين النصوص، وأفاض في مناقشة هذه المسألة عند الكلام على اختلاف الحديث.



هذه هي الموضـوعات الأساسـية التي تناولها الإمام الشـافعي في الرسالة، وقد اتخذ الاستقراء وسيلته الأولى في تأصيل هذه القواعد، كما اعتمد النظرة الشـمولية الموضوعية في النصوص مستعيناً في كل ذلك بمعرفته العميقة باللغة وآدابها وسـياقها وقوانينها، وعلى علمه بالحديث دراية ورواية.

ومـن الواضـح في هذه المحاور عـدم تطرق الإمـام إلى أي مبحث كلامي صرف، بل إن القارئ في الرسالة ليخيل إليه في أول الأمر أنه كتاب تفسـير للنصـوص، وذلك لكثرة ما يورده من الشواهد القرآنية والحديثية تقريراً وتأصيلاً للقواعد التي اهتدى إليها من خلال تأمله، وتمكنه الأكيد من علوم الحديث واللغة والفقه المدون.

ويظهر بجلاء خلو موضـوعات الرسـالة من كثير من المباحث التي أدرجت في علم الأصـول بعد كتابة المتكلمين فيه كمباحث التحسـين والتقبيح العقليين، ومبحث تكليف المعدوم، وعصـمة الأنبياء، وقوادح العلـة واعتراضـاتها، ومباحث الواضـع والكلام النفسـي.. إلخ، تلك الموضوعات التي نشأت ونمت وتطورت في سياق علم الكلام.

الفقرة الثانية: موضوعات علم الأصول بعد الشافعي:

إذا كان العمل التقعيدي والتنظيري الذي نهض به الإمام الشافعي قد مهَّد لأهل الكلام سـبيلاً يدلفون منه إلى ساحة الاجتهاد الفقهي والأصـولي المقبول لدى القطاعات العريضـة من جماهير الأمة، فإن مهمتهم لم تكن لتقتصـر - كما ألمحنا إلى ذلك من قبل - على مجرد إعادة إنتاج تلك القواعد التي بسـط الشـافعي القول فيها، فإنَّها لم تكن إلا عملاً جنينياً كتبت أقدار التاريخ لعلماء الكلام خاصة أن يكون لهم فضـل تطويره وإنضاجه ليسـتوي منظومة علمية منهجية تشهد بأصالة العقل المسلم وقدرته على تمثل معطيات ثقافة اليونان، وذوبها

في قالب يستجيب لمقتضيات الحقيقة الإسلامية التي جاء بها الوحي، ذلك أنَّ علم الأصـول قد تحول من كونه شأناً خاصاً بمبادرات علماء أفـذاذ إلى كونـه علماً تتولى مهمة إنضـاج مناهجه وتعميق قضـاياه وتطوير مسائله حركة علمية واسعة ذات موارد متنوعة ومتعددة.

وإذا كان من طبيعة العمل العلمي الجماعي التعدد في الآراء والتنوع في الاجتهادات والأفـكار، والتكامل في الأطروحات والتوجهات فليس غريبـاً أن يلمسـ المرء أثـر ذلك في علم الأصـول موضـوعاً ومبادئ ومســائل، فقد صـبَّ المتكلمون - معتزلة وأشاعرة - جهودهم في علم الأصول قصد الارتقاء به وتطويره، فشهدت موضوعاته نتيجة لذلك توسـعاً وتطوراً وتنوعاً، كما شـهدت تغييراً كبيراً في كثير من مباحثه ومسائله إلى الدرجة التي بلغ فيها الأمر ببعض علماء الكلام أن ردوا جملة من القواعد التي أصلها الشافعي، ودعوا إلى الاستغناء عن تلك القواعد لضعف أدلتها وعدم تماسك أسسها.

بـل إن إمـام الحرمين الجوينـي ينص على عدم الالتفـات إلى أي مذهب أو فرع فقهي مدون يخالف القواعد الأصولية بغض النظر عن قائله والذاهب إليه من العلماء، وهذا نص ما قاله بهذا الصدد:

« .. ثـم إنا نجري ذكر هذه الأمثلة تهذيباً للأصـول، وتدريباً فيها، وإلا فحق الأصـولي ألا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع، ولا يلتزم مذهباً مخصوصاً في المسائل المظنونة الشرعية» [1].

فكأنَّ علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة كانوا يرمون التأكيد على الروح التجديدية التي لا ينبغي أن يحرم منها المشـرف على مســارح علم الأصول ومسائله [2].

1- انظر الإمام الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج 2، ص 814.

2- ثمة جملة من المراجعات التي قام بها الإمام الغزالي لبعض القواعد التي أصلها الإمام الشافعي، كمراجعته لمسألة عدم وجود ألفاظ أعجمية في القرآن، وعلاقة القياس بالاجتهاد، والقياس على المعدول به عن سنن القياس، وغير ذلك. وقد سبق لنا تناول بعض هذه المسائل في دراسة مقارنة بين الشافعي والغزالي نأمل أن يكتب لها النشر قريباً بإذن الله.

الفقــرة الثالثــة: القوانــين المنطقية مصــدراً إضافيــاً للتقعيد الأصولي بعد كتابات المتكلمين:

بنــاءً على ما ســبق، يمكن القول إن موضــوعات علم الأصــول قد جاوزت الدائرة والوسائل التي اعتمدها الإمام الشافعي عند تأصيله القواعد الأصــولية، وبرزت وســائل وطرق أخرى لاكتشاف القواعد. فبينما كان الإمام الشافعي يعتمد في ابتكاره القواعد والأصول استقراء اللغة وأساليبها، فإن المتكلمين - معتزلة وأشاعرة وماتريدية - أضافوا إلى ذلك مصدراً آخر لتقعيد الأصول، وتقرير القواعد.

وقد تمثل ذلك المصدر الإضافي في قوانين المنطق اليوناني الأرسطي، ويمكن للمرء أن يلمس حضــور هــذه القوانين بجلاء في مباحث العلة وقوادحهــا واعتراضــاتها، كما يمكــن ملاحظة هذا الحضــور للفكر المنطقي في مباحث الحاكم والتحسين والتقبيح العقليين.

وصــفوة القــول: إن اســتعانة المتكلمــين بتلــك القوانــين المنطقية واســتخدامهم لهــا في كتاباتهــم صَــيَّرَ مصــادر التقعيــد الأصــولي متراوحة بين اســتقراء النصــوص، وقوانين اللغة وأســاليبها، وأصول علم الحديث، والقوانين المنطقية. وقد نتج عن هذا التغير في مصادر التنظير الأصولي تغير في بنية علم الأصول ذاتها وهو ما جعل مباحثه ومســائله مزيجــاً وتأليفاً من مباحــث علوم اللغة (كمبحــث الألفاظ والدلالات والعموم والخصــوص والإطلاق والتقييد) وقضــايا المنطق (العلة وما لها) ومسائل علم الكلام والفلسفة (ماهية الحكم والحاكم، ووظيفة العقل وعلاقته بالنص الشرعي).

بل إنَّ بعض الموضــوعات التي أصَّــل فيها الإمام الشــافعي القول كالقياس قد حظيت بتطوير وتوسيع، إذ أصبح من المألوف أن تقع عين الناظر في علم الأصــول على ســائر أنواع القياس المنطقي كما درسه

أرسطو، كما أن مسائل كثيرة من مبحث القياس كالاعتراضات والقوادح والمسالك قد لحقتها كلها يد التغيير والتعديل والتطوير والتوسع.

ولئـن كان الإمام الشـافعي قد ركز على مبحث البيان في مسـتهل رسـالته، وأوضـح كل ما يتعلق به، فإن جلّ علماء الكلام بعده عمدوا إلى اسـتهلال كتاباتهـم بمقدمات كلاميـة منطقية، حتـى إن الإمام الغـزالي - الـذي بلغت على يده إسـهامات المتكلمـين في تطوير علم الأصـول ذروتها - جاء في بداية القرن السادس في كتابه المستصفى، فأعاد ترتيب مباحث علم الأصول، وتجاوز الترتيب الذي أقامه الإمام الشـافعي، كأنـه يروم القول بضـرورة إعادة النظـر في طريقة تناوله مباحث علم الأصول، وتدريسها، وتسهيل تلقيها على الراغبين.

وعلى كل، فليس هناك من صعوبة في إدراك سرِّ توسيع موضوعات علم أصول الفقه وامتزاجها بمباحث كلامية كثيرة؛ إذ إنَّ علماء الكلام، سواء أكانوا معتزلة أم أشاعرة، قد توجهوا في البحث في علم الأصول، وعقولهـم مـزودة - كما أسـلفنا - بمسـلماتهم ومقرراتهم الكلامية، ولذلك فإن جملة منها قد تسربت إلى موضوعات علم الأصول بقصد أو بغير قصـد، شـأنهم في ذلك شـأن كل باحث يسلك في بحثه المنهج الاستدلالي الأشبه بالتسويغ منه بالتأصيل والإبداع.

وفي هـذا يقـول الإمام الغزالي - رحمـه الله - وهو من هو منزلة ومكانة لدى علماء الكلام:

« .. اعلـم أنَّـه لما رجع حدُّ أصـول الفقه إلى معرفـة أدلة الأحكام، اشـتمل الحدُّ على ثلاثة ألفاظ: المعرفة، والدليل، والحكم. فقالوا إذا لم يكن بدٌّ من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الأقطاب الأربعة، فلا بد أيضاً من معرفة الدليل، ومعرفة المعرفة، أعني العلم، ثم العلم المطلوب لا وصول إليه إلا بالنظر، فلا بد من معرفة النظر، فشرعوا

في بيان حدِّ العلم والدليل والنظر، ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجرَّ بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من السوفسطائية، وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر، وإلى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة؛ وذلك مجاوزة لحد هذا العلم، وخلط له بالكلام، وإنما أكثر المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة..» [1].

وبناءً على هذا، فلا غرو أن تنتعش مباحث وموضوعات كلامية صرفة كثيرة في علم الأصول. وهذا الرواج للمباحث الكلامية في المدونات الأصولية المؤلفة على طريقة المتكلمين قد كانت لها آثار إيجابية أثرت في تطوير علم الأصول، وفي إكسابه خصوبة ومتانة كفيلتين بجعله قادراً على مواجهة مستجدات الحياة وتحديات الفكر، وتبين الموقف الشرعي منها باقتدار واعتدال، ويكفي أن تلك المباحث كان لها أثر مهم في الحفاظ على النزعة المنهجية والتجديدية التي أصَّلها الإمام الشافعي في علم الأصول، والتي ما كان لتصمد لولا تلك الجهود الجبارة التي بذلها المتكلمون. وقد أشاد ابن خلدون – رحمه الله – بهذا الأثر لعلماء الكلام في تطوير علم الأصول، فقال:

« .. وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب العمد لعبد الجبار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة؛ وكانت الأربعة قواعدَ الفن وأركانه» [2].

ولئن قامت مدونات المتكلمين الأصولية بذلك الدور الإيجابي في تطوير الآثار السلبية في هذا العلم متمثلة في إقحامهم مباحث لا

1- انظر الغزالي: المستصفى من علم الأصول ج 1، ص 19، باختصار.
2- انظر مقدمة ابن خلدون ج 3، ص 1065.

تنبني عليها فروع فقهية، ولا تعدو - في حقيقة الأمر - أن تكون جراً لمباحث علم الأصول إلى قضايا تجريدية بحتة لا يضر المرء جهلها، بل لا تعد من العلم الذي ينتفع به في واقع الحياة.

ولقد كاد علم الأصول، لذلك، أن يصير ميداناً للمناظرات الكلامية المجردة، إذ ولع الكثيرون من المتعاطين له بتشقيق القضايا وتفريع المسائل حتى وإن انقطعت صلتها بواقع الاجتهاد الفقهي العملي. وقد صور الإمام الغزالي ذلك على النحو الآتي فقال:

« .. وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه، لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم من تعريف مدارك العقول، وكيفية تدرجها من الضروريات إلى النظريات على وجه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل» [1].

ولئن أنتج تأليف علماء الكلام في الأصول ذلك الأثر غير الإيجابي المتمثل في إقحام مباحث كلامية صرفة في موضوعات الأصول، فإن كثيراً من علماء الأصول المتكلمين قد أدركوا ذلك، ونبهوا عليه، وكانت الرغبة تحدوهم إلى استبعاد تلك المباحث الكلامية الصرفة من مباحث علم الأصول؛ لأن هذا العلم قد قصد به ابتداءً ومنذ أن دون فيه الإمام الشافعي رسالته، أن يكون علماً معيناً على حسن فهم النص الشرعي، وضابطاً لحركة الاجتهاد الفقهي فهماً وتطبيقاً.

وأيا ما كان الأمر، فإن علماء أصوليين كثيرين قد حاولوا التصدي لهذا الأمر، وعنوا برسم منهجية يمكن الاستفادة منها في تنقية كثير من مباحث علم الأصول من المباحث الكلامية الصرفة. ويعد الإمام

1- انظر الإمام الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج 1، ص 10.



الشـاطبي – حسـب علمنا – أكثر العلماء واقعيـة في هذا المجال؛ إذ وضع أسساً لتحقيق هذا الأمر الذي نبه عليه كثير من علماء الأصول قبله كالغزالي، وهذا نص ما قاله الشاطبي:

« .. كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شـرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضـعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونـه مفيـداً له ومحققاً للاجتهاد فيه، فـإذا لم يفد ذلك، فليس بأصـل له. وعلى هذا يخرج عن أصـول الفقه كثير من المسـائل التي تكلم عليها المتأخرون، وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا؟ ومسـألة أمر المعدوم، ومسـألة هل كان النبي صـلى الله عليه وسلم متعبداً بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل. وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضـع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم المخير، وكمسـألة تكليف الكفار بالفروع، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه» [1].

ولئـن كان الإمـام الشـاطبي قـد رسـم منهجية محددة لتصـفية مباحـث علم الأصـول من المباحـث الدخيلة والغريبـة، فإننا نرى أنَّ في بعضـ الأمثلـة التي أوردها تطبيقاً لهـذه المنهجية نظراً، وذلك في ضـوء القاعدة التي أصلها هو نفسـه، فمسألة تكليف الكفار بالفروع ليسـت من المسـائل التي لا يحصـل من الخلاف فيها خلاف في فرع مـن فروع الفقـه، إذ إنه يترتب على الخلاف فيها خلاف في كثير من فروع الشرع، كما هو الحال في زنى الذمي، وتعاطيه شيئاً من الجرائم

1- انظر: أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، بشرح الشيخ عبدالله دراز، وضبط الشيخ إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، 1994م) ج 1، ص 41 - 42 باختصار.

الموجبة للكفارة، وكذلك الحال في قضاء المرتد الصلوات الفائتة عليه أيام ردته. وهناك مسائل كثيرة أخرى يعود سبب الاختلاف فيها إلى الاختلاف في هذه المسألة [1].

وتأسيساً على ما سبق، يمكن القول إن المنهجية التي رسمها الإمام الشاطبي يمكن الاستفادة منها بعد التأكد من انطباق القواعد على المسائل المراد تنقيتها وإبعادها عن مجال علم الأصول.

وأيا كان الأمر، فإنه ما يزال أمام علماء الأمة - أصوليين ومتكلمين - متسع ومجال لإعادة ترتيب موضوعات علم الأصول، وجعله أداة فعالة في ممارسة الاجتهاد في فهم النصوص وفي تنزيل أحكام الشرع على الواقعات.

ولئن تركزت نظرة الغزالي والشاطبي ومن سار على نهجهما على الدعوة إلى تصفية الأصول من المباحث الكلامية، فإننا نعتقد أن القالب الذي صيغ فيه علم الأصول، واللغة التي استخدمت في عرض مسائله هي الأخرى تحتاج إلى إعادة نظر، وربما إلى التجاوز، وهي أشبه بلغة المناطقة والفلاسفة التي هيمنت عليها النزعة التجريدية المتشربة من أفق الثقافة منها باللغة الأصولية السلسلة العتيدة التي صب فيها الإمام الشافعي قواعده الأصولية.

وما دام علم الأصول معروضا بلغته المتأثرة بالكلام، فإنَّ كشف مراميه، وإدراك أبعاده والإحاطة بمسائله وقضاياه، يظل ذلك كله مدعاة إلى نفور كثير من الناس من الاقتراب منه، والإعراض عن

1- لقد أورد الإمامان الإسنوي والزنجاني جملة من القضايا العملية الواقعية المتفرعة عن هذا الخلاف بين الجمهور والحنفية، الأمر الذي يدل على ترتب آثار عملية على هذا الخلاف.
انظر: جمال الدين عبدالرحيم بن حسن الإسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 3، 1984م) ص 126 وما بعدها. وانظر: الزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد: تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد أديب صالح (بيروت: مؤسسة الرسالة) ص 98 وما بعدها.

تلقيــه، ولذلك، فلا بد من إعادة صـياغة موضـوعاته في لغة سـهلة ممتعة، فيسهل على المتعلم فهمه وإدراكه والتبحر فيه.

وصـفوة القـول، يتبـدى لنا مما سـبق أنَّ إضـافة مصـدر جديد إلى مصـادر التقعيد الأصـولي نتج عنها توليد مباحث وموضـوعات أوليـة جديـدة، أغلبها مباحث كلاميـة؛ وهو ما يعنـي أنَّ أيَّ تجديدٍ على مسـتوى المصـادر يعقبه تجديـد على مسـتوى النتائج والمباحث والموضـوعات، كما يعني أن المنهجية الأصـولية ظلت من عهد الإمام الشـاطبي إلى عصر فطاحلة المتكلمين مواكبة للتطورات الاجتماعية والثقافية والعلمية التي شـهدها المجتمع الإسلامي، وبالتالي انعكس فيها أثر تلك التطورات بأقدار متفاوتة، ولكنها مهمة تحتاج إلى مزيد من التحليل لاستجلائها.

غـير أنَّ الملاحـظ أنَّه منـذ نهاية القرن الثامن الهجري لم تشـهد المنهجيَّة الأصـولية تجديداً على مسـتوى المصـادر، اللهم إلا ما كان مـن جهود ومحاولات منهجية، عني بها عدد من علماء القرن الثامن، وعلى رأسهم الإمام الشاطبيّ، حيث حاول من خلال موافقاته تأسيس منهجية أصـولية جامعة بين النظري والتطبيقي، وبين المثال والواقع، بيْدَ أنَّ محاولته المنهجية - التي سبق أن تناولها الفصل الأول من هذا الكتـاب - لم يكتب لها الدوام والاسـتمرار؛ ذلـك لاعتبارات منهجية وفكريـة واجتماعية، وأهمُّها، التردد والتوجس الذي ظلَّ مخيماً على انطلاقات الإمام الشـاطبيّ في محاولاته التجديدية سـواء للمنهجية الأصولية أم لما أنتجته المنهجيات الأصولية السابقة على عصره.

إن السـاحة الأصـولية - كما قررنا سـابقاً - كادت أن تشهد عند نهايـات القرن الثامن الهجري منهجية أصـولية واقعية لو كان الإمام الشـاطبي على ذلك القدر من الشـجاعة العلمية والجـراءة الفكرية التـي تميَّـز بها الإمام الشـافعي وتحلَّـى بها عند صـياغته القواعد

الأصولية، فلم يكن يلقي أدنى اهتمام بمواقف مقلِّدة المذاهب الفقهية المدونــة، بل كان يعتد كل الاعتــداد بمنطق العلم والفكر والنظر لا بأي منطق سواه!.

وعلــى العموم، نخلص إلى تقرير القــول إنَّ عامة أهل العلم الذين عاشوا في القرن الثامن الهجري قد كان لهم شأو في الاهتمام بالدراسة المقاصــدية للشــريعة تعبيراً عن حاجة المجتمعات التي كانوا يعيشون فيهــا إلى درايــة بفقه الواقع، ومآلات الأفعال، وطرق تســديد الحياة وتفعيلها بتعاليم الدين.

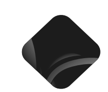
إن المحــاولات التصــحيحية - إن جــاز القــول - والتجديدية التي تجلــت في مؤلفــات أولئــك العلماء لم تشــهد تواصــلاً ولا متابعة من علمــاء القــرون التي تلتهــم، وإنما غدت الجهود بعدهــم متوزعة بين شــرح المدونات الأصولية العتيدة، واختصــار بعضها، وتحويل بعضها الآخر إلى ألغاز يحتاج فكها إلى جهد وعناء [1].

وليســ هناك من تفســير للعزوف عن إحداث محاولات تأصــيلية لمصادر جديدة لتقعيد الأصول سوى التقليد العام الذي أصاب الحياة الفكرية الإسلامية منذ أن غدا الفصام بين رجل القلم ورجل السيف هو القانون الحاكم في التطور التاريخي للأمة الإسلامية.

وعلــى كلٍّ، إننــا نرى أنه ما يزال في الإمــكان أبدع مما كان، بحيث يمكــن تطوير مصــادر جديــدة لتقعيد الأصــول، ومراجعــة القواعد الأصــولية التــي ورثناهــا عــن أئمة الأصــول منذ قــرون خلت؛ ذلك

1- وفي هذا يقول أحد الباحثين المعاصرين: «.. ظهرت أنواع عديدة من المؤلفات، منها ما يتعلق بالمؤلفات المختصرة وتسمى المتون، ومنها ما يتعلق بشرح الشروح وتسمى الحواشي. ووصل الأمر إلى التعليقات على الحواشي وسميت بالتقريرات.. وتركز الاهتمام على العناية بالمناقشات اللفظية دون الاهتمام بالجواهر والمعاني..»

انظر: جعفر، علي محمد: تاريخ القوانين ومراحل التشريع (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1986م) ص 180 وما بعدها.



لأن التجديـد المنشـود لفهـم حقائق الدين وربطهـا بوقائع الحياة في صيرورتها وتشعبها ينبغي أن يتركز على الأصول الاجتهادية النظرية والتطبيقية (التنزيلية) تأصـيلاً ومراجعة، وسـيأتي معنا في الفصـل التالي تأصيل وتفصيل في مرتكزات التجديد المنشود للفكر الأصولي في ضوء الواقع المعاصر، فهلمَّ بنا إلى جنبات ذلك الفصل.



الفصل الثالث

في تجريد الفكر الأصولي: المرتكزات والمبادئ العامة

تمهيد

في مستهل السبعينيَّات من القرن المنصرم، ثار جدل ونقاش حادَّان بين المفكِّرين المعاصرين حول إمكانية تجديد الفكر الأصولي وعدم إمكانية تجديده [1]، فانقسم المثقفون في تلك الأيام إلى قائلين بإمكانية التجديد وضرورته، وإلى قائلين بعدم إمكانية التجديد وضرورة الابتعاد عن كل المحاولات الرامية إلى تجديد الفكر الأصولي، وحاول كل فريق من هذين الفريقين أن يساند رأيه بحجج علمية ومنطقية مقنعة، بيد أن الأيام توالت ولم يتم الوصول إلى قول فصل في القضية، شأنها في ذلك شأن كل القضايا والمسائل الهامة التي تعم فيها البلوى والتي اعتاد مثقفو الأمة تركها هملاً وترك العامة إزاءها دونما توجيهٍ سديدٍ.

على أنه من الحريِّ بالذكر أن بعضاً من أهل العلم المعاصرين عنوا بكتابة مؤلفات حاثة على ضرورة القيام بتجديد الفكر الأصولي، ويعد كتاب فضيلة الدكتور حسن الترابي حول قضايا التجديد من أكثر تلك الكتابات التي ظهرت في تلك الأيام جراءة، كما أنَّ تحقيقات فضيلة الشيخ القرضاوي في كتابه «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» تعد من المحاولات الجادة التي عنيت بتأصيل القول في إمكانية تجديد الفكر الأصولي. كما تعد ما جادت به قريحة فضيلة الشيخ الدكتور علي جمعة من المحاولات الرائدة؛ إذ إنه عني في كتابه بجمع كل ما قيل في موضوع تجديد الفكر الأصولي من رأي في كتاب واحد، وأوسع الأقوال جانب الشرح والتحقيق والتفصيل.

مع هذه المحاولات المباركة، دارت الأيام دورتها والقضية هي هي، والمثقفون والعلماء منقسمون على أنفسهم إزاء القضية، وما تزال الساحة الفكرية الإسلامية الراهنة تترقب قولاً فصلاً في هذه القضية المحورية الهامة.

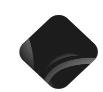
1- أثارت مجلة المسلم المعاصر هذه القضية المحورية في أعدادها الأولى، ونشرت تباعاً وجهات نظر العلماء المعاصرين حول هذه المسألة، ولكنها لم تصل في نهاية المطاف إلى أي قول فصل فيها، ثم انصرفت عنها إلى موضوعات أخرى! انظر: الأعداد الأولى للمجلة.

وعلى العموم، لئن خلط زمرة من أهل العلم بالأصول المعاصرين [1] بين تجديد الفكر الأصولي وتجديد الوحي الإلهي الخالد، فخيل إلى كثير منهم أن تجديد الفكر الأصولي يعني تجديد الوحي الإلهي، واعتباراً بأن الوحي الإلهي لا يمكن أن يجدد باتفاق العالمين، لذلك، فإن الفكر الأصولي - في خلدهم - لا يمكن تجديده بأي حال من الأحوال!.

إن تصحيح هذه المقولة المقلوبة، هو الذي دفعنا إلى تخصيص هذا الفصل لدحضها، وبيان خطئها وخطورتها؛ ذلك لأن الحقيقة التي لا يمتري فيها أحد من أولي النهى من العالمين بالأصول، هي أن الوحي الإلهي بشقيه الكتاب والسنة مقدس ومطلق وخالد لا يصيبهما البلى ولا القدم، ولا يمكن لكائن أنى كان أن يمسه بتغيير إن بإضافة أو إنقاص أو غير ذلك، وأما الفكر الأصولي الذي تنامى على سواعد الأئمة العظام يعد بشريَّ المنشأ والتكوين والتشكل كما سبق بيان ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب، كما تعد مبادئه وقواعده اجتهادات مخلصة نسجها أولئك الغيارى الذين راموا حماية الوحي الإلهي من إساءة الفهم والتعامل والتنزيل. ولهذا، فشتان ما بين هذا الفكر والوحي الإلهي الخالد الثابت الدائم، بل إنه من الأمر المحظور شرعاً التسوية بين الفكر الأصولي والوحي الإلهي، فكلام الإله مختلف عن كلام البشر اختلافاً كلياً، ولا يساوي بينهما أحد إلا من قِلَّ علمه، وخف فكره!.

وعلى العموم، سنتجاوز في هذا الفصل العرض أو السرد التاريخي لمسألة تجديد الفكر الأصولي، وبدلاً من ذلك، سنتقدم بخطوة إجرائية

1- إنَّ التأمل في واقع القائلين بتعذر إمكانية تجديد الفكر الأصوليّ، يهدي المرء إلى الاقتناع بأنهم إما أنهم أناسٌ لم يتوافروا على فهم أصيل لهذا الفكر، أو أنهم ذوو ثقافة متوجسة محدودة لا دراية لهم بما يلحق المناهج والأفكار البشرية من بلى وقدم، فضلاً عن عدم معرفتهم بدور العوامل الثقافية والسياسية والاجتماعية والتربوية في تشكيل الأفكار والمناهج. ولذلك، يجدهم المرء ينظرون إلى اجتهادات الأئمة - رحمهم الله - كأنها نصوص منزلة من عند الله لا يجوز مراجعتها أو نقدها، كلما سمعوا محاولة إعادة النظر في تلك الاجتهادات لاذوا باتهام من يُقْدِمون على ذلك في تدينهم وورعهم، وربما خاضوا في أعراضهم.



عملية مفصلة حول المرتكزات الأساسية التي ينبغي أن تنطلق منها عملية تجديد إجرائي فعلي عملي واضح للفكر الأصولي بوصفه المنهجية الأم التي ترتد إليها سائر المنهجيات الاجتهادية، واعتباراً إلى أنّ تجديد أمر الدين يتوقف على تجديد مناهج فهم حقائقه وطرق التعامل معه وسبل تفعيل حقائقه في واقع الأرض.

وتأسيساً على هذا، فإنَّ هذا الفصل سينتظم مبحثين، يعنى أولهما بتأصيل القول في العلاقة الجدلية بين تجديد الفكر الأصولي وتجديد أمر الدين، وأما المبحث الثاني، فسيتضمن تحريراً للمرتكزات الأساسية التي يمكن الانطلاق منها في تحقيق الهم التجديدي للفكر الأصولي، فضلاً عن تقديم نماذج لبعض الموضوعات والمباحث التي يمكن البدء بها في هذا التجديد.

المبحث الأول

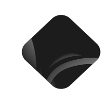
في علاقة تجديد الفكر الأصولي بتجديد أمر الدين

إنه لمن المعلوم أن الفكر الأصولي يمثل المنهجية الإسلامية الكبرى الأصيلة في طريقة التفكير ومنهج التعامل مع نصوص الوحي، فضلاً عن أنّه يمثل المرجعية الأولى والعليا التي يرجع إليها في تقديم تفسير وتحليل علميّين لأحكام الوحي الإلهي ومقاصده، لذلك، فإن يكن ثمَّ تجديد أو رغبة في تجديد المنهجية الإسلامية، فإنه ينبغي أن ينصرف إلى هذا الفكر بوصفه المصدر الذي تنبثق عنه سائر أفهام نصوص الوحي وأحكامه المختلفة.

وإذا كان من المتفق عليه أن الإصلاح والتجديد الفعَّال لأيِّ شيء هو الإصلاح والتجديد الذي يمسُّ الأصل الذي يقوم عليه ذلك الشيء، ولذلك، فلا يمكن أن يكون للإصلاح واقعية ما لم يمس الأسس والجذور التي يتوقف عليها وجود الشيء.

ولئن كان مصطلح التجديد يراد به عند إطلاقه العودة بالشيء إلى ما كان عليه يوم نشأته من قدرة، وواقعية، ونقاء، وصفاء، وذلك بتنقيته وتصفيته من كل ما شابه أو خالطه من دخيل أو غريب، فإن تجديد الفكر الأصولي يعني - من هذا المنطلق - العودة بهذا الفكر إلى ما كان عليه يوم نشأته وتدوينه على يد الإمام الشافعي، بحيث يغدو فكراً قادراً على توجيه حركة النظر الاجتهادي وتسديد الحياة بتعليمات الدين وتوجيهاته الحكيمة.

واعتباراً إلى أن الفكر الأصولي فكر بشري تنامى واستوى على سوقه على سواعد أئمة عظام عبر تاريخ الفكر الإسلامي، لذلك، فإنه من الوارد أن يكون محلا للدخيل والغريب والشاذ، بل ليس من المستبعد في شيء أن يداخله أثناء تشكله غريب، ويؤثر في مبادئه



ومحتوياتــه دخيــل من المعــارف والمناهــج الفكرية المختلفــة؛ وهو ما يســتلزم تعهده بالتجديد والمراجعة المســتمرَّة ليظل فكراً قديراً على مــد الواقع الإســلامي بما يحتــاج إليه من فهم رشــيد لمعاني الوحي وحسن تنزيل لها في الواقعات.

ولئــن تجــاوزت آي الذكر الحكيم ذكر مصــطلح التجديد، فإنّ ثمة بياناً نبوياً عُني بإيراد مصطلح التجديد، ونص ذلك البيان كما يرويه أبو هريرة - رضي اللّه عنه - عن النبي صلى اللّه عليه وسلم أنه قال: «إن اللّه يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة من يجدد لها دينها» وفي رواية أخرى «من يجدد لها أمر دينها» [1].

ويذهــب بعضــ أهل العلم بالحديث إلى أن المراد بتجديد الدين في هذا البيان النبوي، هو « .. إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما» [2]

وبتعبــير آخر عند آخرين يراد به: « .. إعادته إلى أصــله يوم نشــأ عن طريق تنقيته من الأدران والأباطيل التي قد تعلق به بسبب أهواء البشــر على مر العصــور، وإعادة الدين إلى أصله ليس معناه الابتعاد عن عصــره الذي يعيش فيه، وإنما معناه الحكم على العصر الحديث طبقــاً لشــريعة اللّه بعد تنقيتها مــن الأدران والأباطيــل التي يحاول الضالون إلحاقها بالشريعة..» [3].

وأما المجدد فيراد به ذلك الشــخص الذي «يبين السنة من البدعة ويكثر العلم وينصــر أهله، ويكســر أهل البدعة ويذلهم.. ولا يكون إلا عالما بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة..» [4].

1- أخرجه أبو داود في سننه والحاكم في مستدركه.. عن شراحيل بن يزيد المعافري عن أبي علقمة عن أبي هريرة فيما أعلم عن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، وذكر الحديث.

2- انظر: الآبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داود (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة ثانية عام 1415هـ) ج 11 ص 260.

3- انظر: عباس محمد حسني: الفقه الإسلامي: آفاقه وتطوره (مكة المكرمة، دعوة الحق، طبعة ثانية عام 1414هـ) ص 83.

4- انظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود - مرجع سابق - ج 11 ص 261 وما بعدها.

وأيًّـا ما كان المعنى المراد من التجديـد في هذا البيان النبوي، فإنه يمكـن تقريـر القول إن تجديد أمر الدين، ينصـرف عند إطلاقه إلى العمل من أجل إعادته إلى ما كان عليه يوم نشأته، وذلك بتنقيته مما داخل أصـوله وخالط فروعه من أفكار وآراء مناقضـة لجوهر الدين وفروعه معاً.

واعتباراً إلى أن أصـل الدين وجوهره لا يمكن تغييره أو تحويله أو تبديله أو تجديده بوصفه ديناً محفوظاً تكفل اللّه - جل جلاله - بحفظه في قوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ۝٩﴾ (الحجـر: 9)، فلا بد من تقريـر القول إن في الحديث بروايته الأولى أمـراً محذوفـاً، لا بد من تقديره لكي يسـتقيم الكلام ويصـح عقلاً وشرعاً.

وتحديـداً لذلك الشـيء، فإننا نـرى الاسـتئناس بالرواية الأخرى للحديـث، وهي الرواية التي تقرِّر بأنَّ اللّه يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها.

فأمـر الديـن في هذه الرواية، يختلف عن مطلـق الدين في الرواية السـابقة؛ إذ إن أمر الدين يقصـد به شـيء خارج عن حقيقة الدين وجوهره وكنهه، وينتظم هذا الشـيء الآخر مناهج فهم الدين وسـبل تفعيل الواقع بتعليماته السـديدة، ووسـائل الربـط بين حقائق الدين وأفهامه المختلفة.

وعليه، فإن تجديد أمر الدين يتم بتجديد مناهج فهمه وسبل توقيعه على واقع الناس، بحيث يغدو الوحي قيما على الواقع، ويمسي الواقع منفعلاً بتعليمات الوحي وإرشاداته على سائر المستويات.

وبمـا أن مناهج فهم الوحي وسـبل تفعيـل الواقع به ترتد بالدرجة الأولى إلى المنهجية الأصـولية بوصـفها المنهجية التي أسست هادفة

إلى ضبط حركة النظر الاجتهادي ومنهج التعامل مع نصوص الوحي، لذلــك، فــإن تجديد أمــر الدين ينصــرف إلى تجديد هــذه المنهجية ومراجعتها بين الفينة والأخرى للتأكد من مقدرتها على الوصــول إلى فهم سديد لمعاني الوحي وتنزيل رشيد لتلك المعاني في واقع الناس.

وتأسيساً على هذه العلاقة المنطقية بين تجديد أمر الدين وتجديد الفكرالأصولي، نجد معظم العلماء الذين عُنُوا بالتنصيص على المراد مــن هذا الحديــث، ينصــرفون إلى اعتبار عدد من كبار الأصــوليين الذين أوســعوا الفكر الأصــولي جانب المراجعة والتجديد والتأصــيل مجــددي قرونهم وأعصــارهم [1]، فالإمام الشــافعي - رحمه اللّه - يعتــبر عند أكثر العلماء مجدِّد القرن الثاني الهجري، وأما الإمام ابن ســريج فيعتبرونه مجدِّد القرن الثالث الهجري، ويعتد بعضهم بالإمام الباقلاني مجدّداً للقرن الرابع الهجري، والإمام الغزالي مجدداً للقرن الخامس الهجري، وأما الإمام الرازي فيعدونه مجدد القرن السادس الهجري، وهكذا دواليكم.

إن الناظر المتمعن في القاســم العلمي المشترك بين هؤلاء الأعلام، يجــد أن كل واحــد منهم تميز بتجديــد مناهج فهم الوحي وتأصــيل القــول في ســبل توقيعه على حيــاة الناس، وذلك مــن خلال مراجعة

1- وقد أكَّد هذا الأمر الإمام السبكي وابنه في كتابه الإبهاج عندما قال ما نصه: « .. وآخر ما نذكره دليلا لم ير من سبقنا باستنباطه يدل على ما نحاوله وهو حديث يبعث اللّه على رأس كل مائة من يجدد لها أمر دينها، واتفق الناس على أن المبعوث على رأس الأولى عمر بن عبدالعزيز وعلى الثانية الشافعي ويأبى اللّه أن يبعث مخطئا في اجتهاده أو يختص ناقص المرتبة بهذه المزية بل هذا صريح في أن ما يأتي به المبعوث فهو دين اللّه الذي شرعه لعباده، ومن الغرائب الواقعة في هذا الأمر المؤيدة لما ذكرناه وما حاولناه تأييدا ينثلج به الصدر أن اللّه تعالى خص أصحاب الشافعي بهذه الفضيلة فكان على رأس الثلاثمائة ابن سريج وهو أكبر أصحابه، وعلى رأس الأربعمائة الشيخ أبو حامد إمام العراقيين (وهذا خلاف ما عليه معظم أهل العلم بأن القاضي الباقلاني هو الذي كان مجدد هذا القرن، وليس أبا حامد) من أصحابه، وعلى رأس الخمسمائة الغزالي القائم بالذب عن مذهبه والداعي إليه بكل طريق، وعلى السادسة الإمام فخر الدين الرازي أحد المقلدين له والمنتحلين مذهبه والذابين عنه، وعلى السابعة الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد الذي رجع إلى مذهبه وانتحله وتولى القضاء له وحكم به بعد أن كان في أول نشأته مالكيا .. »ا هـ - انظر: السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الأصول - تحقيق جماعة العلماء - (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى 1404هـ) ج 3 ص 208.

المنهجية الأصـولية التي تشـتمل على بيان لأسس التعامل مع الوحي وربطـه بواقع الناس، وأضـف إلى هذا أنَّ تأمل المرء في سـير أولئك الأعـلام المجددين، يجدهم ممن تشـبعوا بالمعرفـة الدقيقة بالأدوات العلمية والمناهج الفكرية التي كانت سائدة في أيامهم، ثم وظّفوا ما حازوه من علم في مراجعة الفكر الأصولي وتجديد القول في كثير من قضاياه.

إن الإمـام الشـافعي كان جامعـاً ومشـرفاً على الأسـس الفكرية والأدوات المعرفية التي كان يتقاسـمها رجـالات المدارس الفقهية من مدرسة حديث بالمدينة ومدرسة رأي بالعراق، وأما الإمام الباقلاني - مجدد القرن الرابعٍ عند الأكثرين - فقد كان مستوعباً الفكر الكلامي والمنطقـي، فضـلاً عـن أنه هـو الذي حرر مسـائل الفكر الأصـولي وقضاياه بعد الشافعي.

وأما الإمام الغزالي والرازي وابن دقيق العيد وغيرهم من مجددي القـرون اللاحقـة، فما يـزال التاريخ شـاهداً علـى انفراداتهم ودقة معرفتهم بالمناهج الفكرية التي كانت مخيمة على عصورهم.

وبنـاء على هذا، فيمكن الخلوص إلى القول إن هؤلاء الأعلام إنما اسـتحقوا لقب مجددين، لأنهم أشرفوا على حقائق المناهج والأدوات المعرفيـة السـائدة آنذاك، ثم وظفوها بعد اسـتيعابهم إياها وتنقيتها مما يخالف التصور الإسلامي في مراجعة الفكر الأصوليّ وصيرورته فكراً قادراً على توجيه الحياة وفق المنهج المراد لله جل جلاله.

إن هـؤلاء الأعـلام تميَّزوا عن أقرانهم بتمكنهم في سـائر المعارف والمناهـج الفكرية التي كانت متاحةً في تلك الأيام، كما أنهم اختصُّـوا بتطعيـم المعرفة الأصـولية التي ورثوها بالنافـع من المناهج والمعارف الوافـدة، ولذلـك، لا غـرو أن يخلد التاريخ ذكراهم وتظل أسـماؤهم مقترنة بمصطلح التجديد عبر تاريخ الفكر الإسلامي.

إن نظرة عجلى في الجانب التجديدي الذي عني به هؤلاء الأعلام والمجال الفكري الذي أوسعوه جانب التأصيل والمراجعة والتحقيق، يهدينا إلى القول إنَّ ذلك التجديد والتأصيل انصبَّ وتمركز حول الفكر الأصولي بصورة آكد وأوضح.

إنَّ تجديد الإمام الشافعي في حقيقته لا يعدو أن يكون تجديداً في منهج التعامل مع الوحي والواقع والعقل البشريِّ، وإبراز علاقة هذا الثالوث بعضه ببعض ومرتبة كل واحد إزاء الآخر، فضلاً عن أنه كان تجديداً على مستوى الضبط المنهجيّ لحركة الاجتهاد العقلي في النصوص ورسم المنهجية المثلى التي ينبغي على الناظرين الصدور عنها عند الاجتهاد في نصوص الكتاب والسنة، فالناظر في رسالته الغرّاء يجد فيها انصرافه الدائم وتأكيده المستمر على ضرورة ضبط مكانة كل من هذه الأمور الثلاثة وحدود كل منها، ويصف الإمام الرازي هذا الجهد التجديدي الذي قام به الإمام الشافعي، فيقول:

« .. الناس كانوا قبل الشافعي - رضي الله عنه - يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كليّ مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي معارضتها، وترجيحها، فاستنبط الشافعي - رحمه الله - أصول الفقه، ووضع للخلق قانونا كليًّا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع..» [1].

وأما الإمام السبكي، فيؤكد هذا الهم التجديدي المنهجي والدور الإصلاحي لمناهج التفكير للإمام الشافعي، فيقول عن الرسالة التي وضعها لتغدو قانوناً يضبط حركة النظر الاجتهاديِّ: « .. وقد خطا الإمام الشافعي بكتابه هذا (يقصد الرسالة) خطوات واسعة بالفقه من حيث وضع القواعد للمجتهد، وإلزامه بالأخذ بها، أو بنظائرها

1- انظر: مناقب الشافعي، مرجع سابق، ص 100 وما بعدها.

حتى لا يأتي اجتهاده متناقضاً، يوماً يستدل بالعام، ويوماً يستدل بالخاص، ويوماً يحتمل أنه خصوصية، ولا يخفى ما يترتب على وضع هذه المبادئ من انتظام سير الفقه، وتوحيد مجاريه، وعدم الاضطراب في التفريع..» [1].

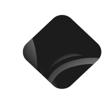
ويزيد الإمام الزركشي هذا الدور التجديدي الإصلاحي وضوحاً، فيقول «.. حتى جاء الإمام المجتهد محمد بن إدريس - رضي اللّه عنه - فاهتدى بمناره، ومشي إلى ضوء ناره، فشمر عن ساعد الاجتهاد، وجاهد في تحصيل هذا الغرض السني حق الجهاد، وأظهر دفائنه وكنوزه، وأوضح إشاراته ورموزه، وأبرز مخبآته وكانت مستورة، وأبرزها في أكمل معنى وأجمل صورة، حتى نوَّر بعلم الأصول دُجا الآفاق، وأعاد سوقه بعد الكساد إلى نفاقٍ..» [2].

لئن كان شرف تدوين الفكر الأصولي وإظهاره إلى الوجود عائداً إلى الإمام الشافعي، فإنَّه من الحريِّ القول إنَّ الفكر الأصوليَّ من حيث الوجود سابقٌ على تدوينه كما يقول المؤرخون؛ إذ إنَّ فقهاء المدارس الفقهية من حديث ورأي كانوا يجتهدون وفق منهج أصولي معينَّ، ولكنهم لم يدوّنوه تدويناً كما فعل الإمام الشافعي رحمه اللّه.

وبناءً على هذا، فيمكننا الانتهاء إلى القول: إنَّ الدور التجديديَّ الأعظم الذي ينسب إلى الإمام الشافعي تمثَّل فيما قدَّمه من مراجعة علمية ونقد علمي هادف لمناهج التعامل مع الوحي والعقل البشري والواقع المعيش التي كانت سائدة في عصره، وخلص من ذلك إلى تقديم منهجية علمية جديدة مستوعبة ومستخلصة من المناهج الفكرية والعلمية التي كانت سائدة في أيامه.

1- انظر: السبكي: طبقات الشافعية الكبرى - تحقيق الطناحى والحلو - (مصر، مطبعة عيسى الحلبي، طبعة 1964م) ص 229 باختصار.

2- انظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق وتحرير عدد من العلماء (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية 1992م)، ج 1 ص 6 باختصار.



وأما الدور التجديدي الكبير الذي جعل الإمام الباقلاني - رحمه الله تعالى - جديراً بأن يكون مجدد القرن الرابع الهجريّ وفق تفسيرات وتحليلات المؤرِّخين، فإنه يتمثل أيضاً فيما قام به من مراجعة وتحرير وتحقيق لمبادئ الفكر الأصولي في عصره. فضلاً عما قدَّمه من ضبط لعلاقة الفكر الأصولي بالفكر المنطقي الذي كان سائداً ومسيطراً في عصره، ويؤكد الإمام الزركشي هذا الأمر من خلال اعتباره كتابه الموسوم «التقريب والإرشاد إلى ترتيب طرق الاجتهاد» أعظم كتاب صنِّف في الأصول، إذ يقول عنه: إنَّ « .. التقريب والإرشاد للقاضي أجل كتاب صنّف في هذا العلم مطلقاً ..» [1].

وأما الإمام السبكي، فيقرر هذا الجانب الإبداعي والابتكاري لكتاب الباقلاني، فيقول عنه: إنه « .. أجلُّ كتب الأصول، والذي بين أيدينا منه هو المختصر الصغير ويبلغ أربعة مجلدات، ويحكى أنَّ أصله كان في اثني عشر مجلداً ..» [2].

ويحرّر الإمام الزركشي القول فيما قام به الباقلاني من تجديد وتأصيل للفكر الأصولي بعد الإمام الشافعي، فيقول ما نصّه: « .. وجاء من بعده (يقصد بعد الشافعي)، فبيَّنوا وأوضحوا وبسَّطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبَّار، فوسَّعا العبارات، وفكَّا الإشارات، وبيَّنا الإجمال، ورفعا الإشكال. واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرَّروا وقرَّروا، وصوَّروا ..» [3]

وأمَّا الإسهامات التجديدية للفكر الأصولي التي قدَّمها الإمام الغزالي للواقع الإسلامي في عصره، فنجدها بارزة فيما أودعه من

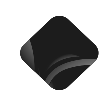
1- انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج 1 ص 8 باختصار.
2- نقلاً عن: الخن: دراسة تاريخية للفقه وأصوله (دمشق، الشركة المتحدة، طبعة عام 1984م)، ص 191 باختصار.
1- قد سبق أن أوردنا هذا النص عند الحديث عن أثر كتابات المتكلمين في علم الأصول، ولا نرى مانعا من إيراده مرة أخرى في هذا المقام، فليتأمل، وانظر: البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج 1 ص 6 باختصار.

فكر رصين ومنهج رشيد في كتابه «المستصفى من علم الأصول» الذي عدَّه ابن خلدون في مقدِّمته أحد الكتب الأربعة التي عليها قواعد فنّ الأصـول وأركانه، وهذا نص ما قاله ابن خلدون: « .. وكان أحسـن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزالي، وهما من الأشـعرية، وكتاب العمد لعبد الجبار، وشرحه المعتمد لأبي الحسـين البصـري، وهما من المعتزلـة؛ وكانت الأربعـة قواعد الفن وأركانه..» [1].

فقد عُني في هذا الكتاب بمراجعة منهجية الفكر الأصولي وتجديد القـول في كثير مـن مباحثه وموضـوعاته التي تركهـا الأولون دونما ضبط، كما أنه حاول ما وسعه من جهد تخليص الفكر الأصولي مما علق به من أفكار دخيلة واتجاهات غريبة جعلته غير محقق المقصـد والغاية التي من أجلها دوّن هذا الفكر.

ولذلك، لا غرو أن يسـتهلَّ كتابه بالإشارة إلى هذا الهم التجديدي للفكر الأصولي والبعد النقدي لما آل إليه أمر الفكر نتيجة خلط كثير مـن مباحثـه ببعض المباحـث التي لا تزيد الفكـر إلا تراجعاً وتعقيداً وعجزاً عن توجيه مستجدات الحياة وفق المنهج المراد للّه جلَّ جلاله، وفي هذا يقول الإمام الغزالي ما نصُّـه مسـتنكراً صنيع المتكلمين: « .. لما رجع أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام، اشتمل الحد على ثلاثة ألفـاظ: المعرفـة والدليل والحكـم. فقالوا إذا لم يكن بـدٌّ من معرفة الحكـم حتى كان معرفته أحـد الأقطاب الأربعة، فـلا بدّ من معرفة الدليل، ومعرفة المعرفة، أعني العلم، ثم العلم المطلوب لا وصـول إليه إلا بالنظر، فلا بدّ من معرفة النظر، فشرعوا - يقصد علماء الكلام - في بيان حد العلم والدليل والنظر ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكنَّ انجرَّ بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه

1- انظر: ابن خلدون: المقدمة، ج 3 ص 1065.



من السوفسطائية وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر، وإلى جملة من أقسام العلوم، وأقسام الأدلة، وذلك مجاوزة لحدِّ هذا العلم وخلطٌ له بالكلام، وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حبُّ صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حبُّ اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملاً هي من علم النحو خاصة، وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد - رحمه الله - وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول..» [1].

إن الفكر الأصولي عانى قبل عصره ابتعاداً نوعيًّا عن الغاية الأساسية من تدوينه، ولذلك، كان لا بدَّ من تصفيته مما مازجه وداخله من مباحث غريبة ودخيلة، ولا بدَّ من العودة به إلى الواقعية والحضور الذي كان يتسم به يوم نشأته وتدوينه في نهاية القرن الثاني الهجري.

وتحقيقاً لهذا البعد التجديدي، اندفع الإمام الغزالي إلى ضبط دائرة الفكر الأصولي وتحديد مباحثه الأساسية، كما فزع إلى تصفية كثير من المباحث الكلامية البحتة والصرفة من الفكر الأصولي، وقد عبَّر عن هذا الهم التصحيحي لمسار الفكر الأصولي بأنَّه سيتحاشى الخوض فيما خاض فيه المتكلمون وأنه سيكتفي بذكر ما تظهر فائدته من المناهج والمعارف الوافدة، وقال ما نصُّه بهذا الصدد:

« .. وبعد أن عرَّفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء؛ لأن الفطام عن المألوف شديد والنفوس عن الغريب نافرة، لكنَّا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم..» [2].

1- انظر: المستصفى - مرجع سابق - ج 2 ص 9 باختصار.
2- انظر: المستصفى - مرجع سابق - ج 2 ص 9 باختصار.

إنَّ نظرة متأنية في هذا البعد المنهجي للتعامل مع الفكر الأصولي والتحقيق العلمي لهذا البعد عبر المستصفى، تنتهي بنا إلى القول إنَّ الإمام الغزالي استحقَّ - بجدارة - أن يكون مجدد قرنهم، وذلك بسبب تجديده النظر في المنهجية الأصولية والفكر الأصولي موضوعاً ومنهج بحث ومضموناً؛ وذلك لأن التجديد في هذا الفكر تجديد للفكر الإسلامي وللمنهجية الإسلامية التي ترشد العقل الإسلامي وتقومه وتسدده عند تعامله مع الوحي من جهة ومع الواقع من جهة أخرى.

لقد كان للإمام الغزالي وقبله الباقلاني إسهامات في مجالات أخرى، كعلم الكلام والفلسفة والمنطق، بيد أنهم وظَّفوا معارفهم بهذه المجالات في تجديد الفكر الأصولي ومراجعة مباحثه في ضوء الإمكانات الفكرية والأدوات المعرفية المتاحة في عصورهم، ويمكن للمرء أن يدرك هذا التأثر بخلفياتهم العلمية والمنطقية والكلامية عند النظر في كتاباتهم ومؤلفاتهم في الفكر الأصولي.

وبطبيعة الحال، قد يطول بنا الحديث لو أردنا أن نستقصي أثر التجديد في الفكر الأصولي في اعتبار المؤرخين أولئك الأعلام مجددين لقرونهم، ولذلك، فإننا نكتفي بهذه النماذج الثلاثة كأدلة على كون التجديد في الفكر الأصولي سبباً من الأسباب الرئيسية في استحقاقهم لقب المجددين في التاريخ الإسلامي. فضلاً عن أنَّ إسهامات أولئك النماذج في الفكر الأصولي أدلة ساطعة على ضرورة المداومة على مراجعة هذا الفكر وتجديد القول في مباحثه وموضوعاته ومجالاته.

وبناء على هذا، يمكننا تقرير القول إنَّ تحقيق تجدد أمر الدين عبر تاريخ الفكر الإسلامي تجلَّى في تجديد الفكر الأصولي، وكاد ينحصر فيه دون سواه من مجالات التجديد والإصلاح؛ وهو ما يعني أن توقف تجديد الفكر الأصولي موضوعاً ومضموناً ومنهجية يقود إلى توقف

تجديــد أمر الدين؛ وذلك لأن التجديد المنشــود لأمر الدين، لا يمكن لــه أن يتحقــق في واقع الأمر ما لم ينبثق عن تجديد في المنهجية التي ترشد وتسدد العمل الفكري أو الإصلاحي.

إن المنهجيــة الأصــولية في جوهرها هي التي تعنى برســم أســس ومبادئ التعامل مع الوحي، فضــلاً عن ســبل تنزيل معاني الوحي في الواقع، وذلك بوصفها موجهات للفكر والحركة والسلوك عند التعامل مع الوحي والواقع.

وعليه، فلئن انصــرف بعض الغيارى إلى الدعوة إلى تجديد الفقه الإســلامي، فــإن الحقيقة التــي لا مرية فيهــا أن التجديد الحقيقي ذلــك الفقــه لا يمكن له أن يتم ما لم يتم تجديد المنهجية التي أنتجت لذلك الفقه وأورثت الأمة بذلك الكم الهائل من الفتاوى والاجتهادات الراميــة إلى حســن تفهــم المــراد الإلهي مــن الوحي وتطويــع الواقع الإنساني لذلك المراد.

إن تجديــد أمــر الديــن الــوارد في الحديث النبوي الشــريف يظل متوقفــاً على تجديد منهجيــة فهم حقائق الدين من جهة، كما يتوقف على تجديد طريقة التعامل مع الوحي، وســبل تفعيل الواقع بتعليماته من جهة أخرى.

وبمــا أن الفكر الأصــولي يمثِّــل - كما أســلفنا - المنهجية القائمة والهادفــة إلى فهم حقائق الدين وتعليماته، وســبل تفعيل الواقع بتلك التعليمــات، لذلــك، فإن تجديد تلك المنهجية ضــرورة دينية لا بدَّ من تحقيقهــا، ولا ينبغــي أن تثار إزاءها تلك التســاؤلات التي تحول دون تحقيق التجديد المنشود الذي ورد في البيان النبوي الشريف.

علــى أنَّه جديــر بالتنبيه أن تجديد الفكر الأصــولي اتخذ صــوراً متعددة ومسارات عديدة، فلم يتوقف على الجانب المنهجي الذي أولاه

الشــافعي والباقلاني والغزالي جانب التطويــر والرعاية، وإنما امتد إلى جانــب المحتــوى الذي أســهم فيه عدد غير قليل مــن كبار علماء القرن الســابع والثامن الهجريين كالإمام العز بن عبدالسلام وتلميذه القرافي، والإمام الســبكي وابنه، والإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم والإمام الشاطبي وغيرهم كثير، فقد حاول هؤلاء أجمعهم أن يجددوا في مضمون الفكر الأصولي.

إن رغبتهــم الأكيــدة في تجديــد مضــمون الفكر الأصــولي جعلهم يصــرّون على الارتقاء بالبعد المقاصــدي من أن يكون مبحثاً ثاوياً بين جنبات الدرس القياسي والاستصلاحي إلى مبحث مستقل ذي أولوية وأهمية فائقة على كثير من مباحث الفكر الأصولي.

وبطبيعة الحال، فإن تجديد مضــمون الفكر الأصــولي لم يأت من فــراغ ولا كان نتيجة ترف فكري، ولكنه كان نتيجة اســتيعاب وإدراك غير مغشوش للواقع الفكري والتصوري الذي كان مخيما على الساحة الإسـلامية والذي استلزم ضرورة تعظيم شأن البعد المقاصدي في الفكر الأصــولي وإبراز أهمية الالتفات إليه عند الهم بتجديد أمر الدين في النفوس، وصيرورة الواقع خاضعاً لتعليمات الوحي الخالدة.

وصــفوة القول: إنَّ نظرة متأنية في مســار الفكر الإســلامي تهدي المرء إلى القول إنَّ العصــور الإســلامية التي اضــمحلَّ فيها الاهتمام بتجديــد الفكــر الأصــولي، كان نصــيبها مزيــدا مــن الاختلافــات الهامشــية واستمراء اجترار الخلافات التاريخية إلى الواجهة، فضلاً عن اســتهلاك تلك الخلافات وتقمصــها كأنَّها خلافات حية، وهو ما أدَّى في النهايــة إلى تمكــن عقلية التقليــد في النفوس ونبذ الإبداعية والابتكار في واقع الأمة، ونتيجة لذلك، أصيب تدين العامة بما أصيب من جفاء وهلهلة، لأنه لم يتم الاستفادة من المناهج الحديثة في الإقناع والتبليغ، كما تم التجاوز في كثير من الأحيان عن توجيه المســتجدات والمسائل الحديثة وفق المنهج المراد لله جل شأنه.

لئن كان من المقطوع به يقيناً أنَّ محاولات تجديد الفكر الأصـولي لم تتوقف عبر التاريخ الإسـلامي، فإنه حري بالقول إنه كلما تمكنت عقلية التقليد في النفوس واستسـرت حباله، غدا الحديث في تجديد الفكر الأصولي قائداً صاحبه إلى ما لا يحمد عقباه في أكثر الأحيان، وذلـك نتيجة عـدم إدراك المقلـدة العلاقة الجدلية والضـرورية بين تجديد أمر الدين وتجديد الفكر الأصولي.

إنَّ واقعنـا المعاصـر خير شـاهد على هذا؛ إذ إنَّ كثـيراً من عامة المثقفـين يظنـون أنَّ تجديد الفكر الأصـولي تجديـد لحقيقة الدين وجوهـره، وبالتـالي، فإنَّ الهـمَّ بتجديد هذا الفكـر يعتبر في خلدهم تقويضاً وتبديلاً وتعطيلاً لحقيقة الدين! ولكنَّ الحقيقة التي لا ينبغي أن يمارى فيها هي أنَّ الانصراف عن تجديد الفكر الأصولي هو الذي يعتبر في حقيقة الأمر تقويضاً للدين وتعطيلاً لدوره في توجيه الحياة؛ لأنَّ ذلك الانصـراف يفضي إلى الانسحاب من الساحة والابتعاد عن مواجهة الواقع المعيش!.

المبحث الثاني

في مرتكزات تجديد الفكر الأصولي: الشكل والمنهج والمحتوى

نودُّ أن نبادر إلى القول إنَّ مرادنا بتجديد الفكر الأصولي في هذا الكتاب يتمثل في الارتقاء بالفكر الأصولي شكلاً ومنهجاً ومحتوى، ارتقاء يجعل منه فكراً حاضراً وفاعلاً وقادراً على تمكين العقل المسلم المعاصر المتشبع منه من توجيه مستجدات الحياة ونوازلها وفق المنهج المراد لله، وتحقيق قيومية الدين على الواقع المعيش، وتسديد الحياة بتعاليم الدين الحنيف.

ويرتكز هذا التجديد على إعادة النظر الحصيف الناقد في هذا الفكر بغية تصفية شكله ومنهجه ومحتواه مما غدا تاريخاً نتيجة تغير الظروف الفكرية والأحوال الاجتماعية والسياسية التي كانت سائدة غداة تدوين هذا الفكر، كما يرتكز هذا التجديد على النظر المتمعن في هذا الفكر في ضوء الواقع المعاصر قصد تطوير لغته، وتفعيل العديد من قواعده ومباحثه، وإضافة أدوات بحثية إلى قواعده، ومباحث آنية إلى محتواه، تمكيناً للبناء الأصولي التقليدي من المشاركة الفعالة في توجيه الواقع المعيش، وتحقيق وصل أمين ومكين بين وحي السماء وواقع الأرض.

وتأسيساً على هذا، فإنَّ التجديد المنشود للفكر الأصولي في منظورنا ليس ترقيعاً للمصطلحات الغربية في الدرس الأصولي، ولا تحويراً لقواعده ومباحثه تلبيةً لضغوط الواقع المعيش، ولكنه تجديد يروم - كما أسلفنا - صيرورة الفكر الأصولي فكراً قادراً على توجيه حركة الحياة وتسديدها بتعليمات الوحي الخالدة؛ وذلك من خلال تفعيل المهام الأساسية التي أنيطت بهذا الفكر يوم نشأته ضبطاً لحركة تفاعل العقل الإنساني مع النص الإلهي المقدس، وترشيداً للفهم الإنساني لمعاني الوحي ومقاصده، وسبل توقيع تعاليم الدين

على الواقع، فضلاً عن أنَّ هذا التجديد المنشود لا ينبغي له أن يتوقف عند هذا الحد، ولكنه ينتظم مراجعة دقيقة وهادئة لكثير من المباحث الأصولية التي لم تعد ثمة حاجة إلى التمادي في إيرادها ضمن مباحث هذا الفكر، والحال أن الواقع الفكري أمسى بحاجة ماسة إلى مباحث وموضوعات آنية عاجلة لا بدَّ للفكر الأصولي من استيعابها وضمّها إحياء لسابق عهده مع العديد من مباحث وموضوعات علم الكلام وعلم الحديث وعلم اللغة.

وبناءً على هذا، فإنه يمكننا أن نفزع إلى القول إنَّ تجديد الفكر الأصولي المنشود في هذا العصر ينبغي له أن يقوم على ثلاثة مرتكزات أساسية ذات مستويات ثلاثة، وهي: مرتكز الشكل، ومرتكز المنهج، ومرتكز المحتوى، وأما المستويات الثلاثة لكل واحد من هذه المرتكزات، فتتمثل في مستوى التصفية، ومستوى التفعيل، ومستوى الإضافة.

ويعني هذا أن كل مرتكز من مرتكزات التجديد يتحقق من خلال المستويات الثلاثة المذكورة، وهو ما يعني أن التجديد الشكلي يمكن أن يتحقق من خلال تصفية شطر غير يسير من الشكل الحالي، وتفعيل شطر آخر من هذا الشكل، وإضافة شكل جديد إلى الشكل الحالي إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

وأما التجديد المنهجي، فإنَّه هو الآخر يتحقق من خلال ذات المستويات الثلاثة بتصفية قواعد، وتفعيل أخرى، وإضافة قواعد ثالثة، وكذلك الحال في تجديد المحتوى، فيمكن تحقيقه من المستويات السابق ذكرها بتصفية جانب من محتوياته، وتفعيل جانب آخر من محتوياته، وإضافة جوانب على محتوياته.

إن تجديد الفكر الأصولي من خلال هذه المرتكزات الثلاثة بمستوياتها من شأنه تفعيل الدور المرتجى من هذا الفكر في ضوء الواقع الذي نعيش فيه، كما أن من شأنه تمكين الفكر الأصولي من

أن يكون فكراً شـاهداً وحاضـراً وفاعـلاً وقادراً على الصـمود إزاء التحديات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي لا تفتأ تداهم حياتنا بين الفينة والأخرى.

وإذ الأمـر كذلـك، فهلـمَّ بنـا لنلقي مزيـداً من الضـوء على هذه المرتكزات الثلاثة بمستوياتها الثلاثة، وذلك في الفقرات التالية:

الفقرة الأولى: التجديد في شكل الفكر الأصولي:

نقصـد بالتجديد الشكلي للفكر الأصـولي، إعادة صياغة مباحث هذا الفكر وموضـوعاته صـياغة حديثة تتلاءم مع اقتضاءات العصر الذي نعيش فيه، وذلك بإعادة كتابتها في لغة سهلة يسيرة على الفهم والإدراك بعيـداً عـن اللغة المنطقية التي ألبسـه إيَّاهـا علماء الكلام عندما ألَّفوا في هذا الفكر ووسـعوا مباحثه وموضوعاته من منتصف القرن الثالث الهجري إلى نهايات القرن السادس الهجري تقريباً.

إنه من غير المنكور أن اللغة التي صيغت بها مباحث هذا الفكر ليس من اليسير استيعابها، بل إنّ حسن تفهم تلك المباحث يتطلب من المرء أن يتمتع بمسـتوى عالٍ من المعرفة اللغوية والمنطقية الدقيقة، فهاتان المعرفتـان مقدّمتان للمعرفة الأصـولية، ومردُّ هـذا إلى طبيعة اللغة التي أمست تحتضن مباحث هذا الفكر وموضوعاته.

واعتباراً بأنَّ الهمم في العصر الراهن تعاني كللاً وضعفاً، بل اعتداداً بصعوبة التمكن من كلتا المعرفتين المقدمتين للمعرفة الأصولية، لذلك، فـإن الحاجة اليوم تمسُّ إلى إعادة صـياغة مباحث الفكر الأصـولي صـياغة تتلاءم مع اقتضـاء العصـر وتنسجم مع السـقوف المعرفية اللغوية السائدة بعيداً عن التعقيدات المنطقية والفلسفية.

إنَّ هذا التجديد في الشكل للفكر الأصولي يمكن تحقيقه من خلال

مستويين أساسيين، وهما:

أولاً: تجديد تصفية للشكل

إن الناظر في الدرس الأصولي يجد جملة حسنة من المصطلحات المنطقية التي صيغت فيها المادة الأصولية، فمصطلحات الجوهر والعَرَض والحد والرسم والكلام النفسي، والقلب، والكسر، وسؤال التعدية وسواها مما يعرف بقوادح العلَّة، ينبغي تخليص الفكر الأصولي منها من خلال الاكتفاء بالمصطلحات الأصلية التي صيغت فيها قواعد هذا الفكر ومباحثه يوم نشأته، ومقتضى التصفية الاستغناء عن توظيف هذه المصطلحات وحمولاتها في الدرس الأصولي، فجهل المتعلم بهذه المصطلحات جهل لا يضر ولا يؤثر على حسن فهمه للقواعد الأصولية، بل إنَّ فهم علم الأصول فهماً عميقاً لا يتوقف على استيعاب هذه المصطلحات، وهو ما يجعل تصفية الدرس الأصولي منها أمراً مطلوباً في المرحلة الراهنة.

إن الاستغناء عن هذه المصطلحات يعد سيراً على السَّنَن الذي ابتدعه الإمام الغزالي في مستصفاه؛ حيث تجاوز التعرض للعديد من هذه المصطلحات، ويسوغ ذلك بعدم حاجة هذا العلم إلى تلك المصطلحات، فإذا كان عصر الإمام الغزالي مستغنيا عن هذه المصطلحات على الرغم مما كان للمنطق والكلام من مكانة ومنزلة آنذاك، فإنَّ عصرنا أشد حاجة إلى الاستغناء عن هذه المصطلحات نتيجة ما آل إليه شأن علم الكلام والمنطق في العصر الحاضر.

وعليه، فإنَّ تجديد تصفية للشكل يقتضي الاكتفاء بالأصول من الأصول، وتجاوز المصطلحات التي يتميز بها علم الكلام وعلم المنطق، وتعد جزءًا أساسيًّا في تلك العلوم.

ثانياً: تجديد تفعيل للشكل

لئن كان المعهود والمعروف لدى الراسخين في علم الأصول أن قواعده ومباحثه صيغت في لغة أدبية راقية تتوافر فيها الفصاحة والبلاغة والوضوح، فإن الحاجة ماسة إلى تفعيل هذا البعد في اللغة الأصولية المعاصرة، وصيرورتها لغة منبثقة عن التزام تام ودقيق بفصيح العبارات، ومليح الجمل، ودقيق التراكيب بعيداً عن التراكيب التي يغلب عليها الجفاء اللغوي، ولا تلتزم بالمرونة التعبيرية التي اعتد بها الإمام الشافعي عند صياغته قواعد هذا العلم في لغة أدبية راقية رشيقة.

إن تفعيل هذا البعد في اللغة الأصولية الراهنة من شأنه تسهيل تفهم الأجيال الصاعدة لقواعد هذا الفكر ومباحثه وموضوعاته، كما أن من شأن ذلك إعادة تلك الصلة الوثيقة بين الأصول والأدب من جهة، وبين الأصول وفقه اللغة من جهة أخرى.

إن القارئ في رسالة الإمام الشافعي الغرَّاء يستمتع بما تتميز به عباراته من فصاحة عالية، وبلاغة بليغة، وأدب رشيق ورصين، كما يستمتع القارئ بسلاسة العبارات ووضوح المعاني وترابط الأفكار وتماسكها، فضلا عن المرونة والانفتاح على لهجات القبائل التي كانت حاضرة عشية نزول الوحي الإلهي بلسان عربي فصيح، فكثيراً ما يستخدم الإمام الشافعي لهجات تلك القبائل تأكيداً على فصاحتها، وتذكيراً بأهمية الاعتداد بكل ما ورد في ثنايا الكتاب أو السنة النبوية الطاهرة من لغات ولهجات وتعبيرات.

على أنَّ هذا التفعيل يقتضي أيضا الابتعاد عن استخدام غير الفصيح من العبارات والتراكيب في الدرس الأصولي الحاضر، بل لا بدّ للمتعلم من الإشراف على قواعد اللغة الأساسية والتمكن منها تسهيلاً لإدراك المعاني الثاوية بين جنبات القواعد الأصولية.

وعلى العموم، إن القيام بهذه الصياغة الشكلية للفكر الأصولي في العصر الراهن يعد تجديداً لهذا الفكر، وعوداً به إلى اللغة الأدبية السهلة السلسة الممتعة التي احتضنته عند نشأته على يدي الإمام القرشي الشافعي - رحمه اللّه تعالى - فلئن استبدل علماء الكلام لغتهم التي يغلب عليها التعقيد والتعسير باللغة السلسة، فإن تجديد هذا الفكر على المستوى الشكلي يتطلب تجاوز الصياغات المنطقية الكلامية للمباحث الأصولية، وإعادة صياغتها في لغة أدبية سلسلة ممتعة.

وفضلاً عن هذا، فإن التجديد الشكلي ينتظم ضرورة الاستفادة من الطرق الحديثة في تقريب الأفهام من مباحث هذا الفكر من خلال ربطه بالواقع الذي يعيش فيه الناس، والإكثار من الأمثلة التطبيقية الواقعية للقواعد الأصولية المستمدة من نصوص الكتاب والسنة، وليراع في ذلك الإكثار من الأمثلة التي تغرس الإيجابية والإبداعية والابتكار.

الفقرة الثانية: التجديد في منهج الفكر الأصولي:

نروم بالتجديد في الجانب المنهجي من الفكر الأصولي إعادة النظر الحصيف في ظروف تشكل عدد من الأدوات المعرفية والمناهج الفكرية التي تعتبر أدوات بحثية معرفية يستعان بها في الكشف عن مراد اللّه في المسائل غير المنصوص عليها؛ وذلك بغية تصفية ما أمسى منها قواعد تاريخية غير قابلة للتطبيق، وتفعيل ما لا يزال منها قواعد هامة وضرورية، فضلا عن إضافة أدوات منهجية آنية تزيد الفكر الأصولي حضوراً وتمكيناً وتأثيراً وفاعلية وديناميكية.

إنّ هذا التجديد يمس تلك الأدوات المعرفية التي تعرف في الدرس الأصولي بالأدلة التبعية أو المصادر الفرعية، وتشمل القياس، والإجماع

والاستحسان، وسدّ الذرائع، والمصالح المرسلة، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابي، والعرف، والإلهام، وشرع من قبلنا، والاستقراء، ودلالة الاقتران، والاستصحاب وغيرها. ويمكن تحقيق تجديد المحتوى للفكر الأصولي من خلال ثلاثة مستويات متفاوتة، وهي:

أولاً: تجديد تصفية في منهجية الفكر الأصولي

يتمحور التجديد في المنهج على هذا المستوى حول تصفية جملة من القواعد والأدوات البحثية التي اعتدَّ بها ذات يوم بعض الأصوليين؛ قواعد توصل إلى معرفة حكم الشرع في مسألة من المسائل، والحال أن تلك القواعد تتضمن في طياتها ما يؤكد عدم صلاحيتها لإثبات حكم شرعي.

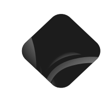
ومن تلك القواعد، قاعدة الإلهام أو دلالة الإلهام التي عدَّها بعض الأصوليين دليلاً من أدلة التشريع، وفي هذا يقول الإمام الزركشي في بحره ما نصه: «.. قلت: وقد اختار جماعة من المتأخرين اعتماد الإلهام، منهم الإمام (الرازي) في تفسيره في أدلة القبلة، وابن الصلاح في فتاويه، فقال: إلهام خاطر حق من الحق (قال): ومن علاماته أن يشرح له الصدر ولا يعارضه معارض من خاطر آخر..» [1].

فهذه القاعدة على الرغم من صدقنا وإيماننا بكرامات الأولياء، وفراسات المؤمنين الأتقياء، فإن هذه القاعدة لا يمكن الاستناد إليها لإثبات حكم شرعي؛ وذلك لافتقارها إلى الأدلة العلمية المحسوسة القابلة للمقايسة والتقويم، فضلا عن تعذر إمكانية التحقق منها والتمييز بينها وبين الوهم في كثير من الأحيان [2].

وعليه، فإنَّ هذه القاعدة ومثيلاتها ينبغي تصفية الفكر الأصولي

1- انظر: البحر المحيط - مرجع سابق - ج 6 ص 103 وما بعدها.

2- لمزيد من المعلومات حول هذه القاعدة، يراجع: الكناني، أشرف: الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين (الأردن، دار النفائس، طبعة أولى لعام 2005م)، ص 90 وما بعدها.



منها لتضمنها المثالية وعدم الواقعية، ومناقضتها الصريحة لقاعدة البرهان والحجة التي ينبغي أن تثبت من خلالها الأحكام الشرعية مصداقاً لعدد من الآيات القرآنية الواردة في النهي عن التحريم والتحليل دون برهان، كقوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ۝١١٦﴾ (النحل: 116)، وقوله تعالى ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝١١١﴾ (البقرة: 111).

ومن القواعد الأصولية التي ينبغي تصفيتها من الدرس الأصولي لعدم جدواها، قاعدة شرع من قبلنا بحمولتها القديمة التي تقرّر بأننا إذا وجدنا حكما في شرع من قبلنا ولم يرد في شرعنا ناسخ له لزمنا التعلق به واتباعه [1]، فهذه القاعدة بهذه الحمولة تناقض المبدأ المقرر لدى العالمين بأن شرعنا ناسخ لجميع الشرائع السابقة.

وإذا كان المراد بالنسخ في الحس الأصولي إزالة حكم المنسوخ وإبطاله وإلغاءه ومحوه، فأنَّى يستقيم الجمع بين أن يكون شرعنا ناسخاً لجميع الشرائع، وأن يكون في بعض الجوانب شرعُ من قبلنا ملزما لنا؟

وبتعبير آخر: إذا كان من المتفق عليه عند أهل العلم على أنَّ المنسوخ من الأحكام والأقوال والأفعال لا يعتدُّ به بتاتاً، ولا يصح الرجوع إليه لأنها تغدو - عشية نسخها - كالمعدوم، ولا حكم ولا احتكام إلى

1- أورد الإمام الزركشي - في بحره ج 6 ص 42 وما بعدها - آراء أهل العلم إزاء هذه المسألة، وأومأ إلى أنَّ الشافعي وغيره ممن أشاروا إلى حجية هذا الدليل، ونقل عن الجويني قوله: للشافعي ميل إلى هذا، بيد أن الحقيقة التي ينبغي التمسك بها هو عدم حجية هذا الدليل، والاستغناء عنه بقاعدة الاستصحاب الواسعة المرنة، وبطبيعة الحال، لا يتعارض هذا مع فكرة التكامل مع ما يعرف بالعقائد الإبراهيمية، لأنه من المتفق عليه أن النسخ لا يدخل في العقائد ولا في الأخبار، ولا خلاف في حقيقة الأمر بين الشرائع السماوية في مجال العقائد، وإنما الاختلاف في مجال الشرائع.. وشرعنا ناسخ ابتداءً لجميع الشرائع، وليس من الممكن تعذر العثور على حكم الحادثة في شرعنا، وخاصة أن الاجتهاد يعد فريضة دينية في شرعنا، فإذا لم يعثر المجتهد على حكم للمسألة من الكتاب أو السنة، فإنه يجب عليه البحث عنه عن طريق الاجتهاد المتمثل في الأدلة التبعية الأساسية من قياس وإجماع واستحسان وعرف وسد ذرائع واستصحاب.

المعدوم، لذلك، فلا سداد في اعتبار جزءٍ من ذلك المنسوخ شرعاً لنا، ويعني هذا أنَّه ما دام شرعنا ناسخاً لجميع الشرائع السابقة سواء أورد ذكرها في شرعنا أم لم يرد ذكرها، فإنَّ المنطق يقتضي عدم الالتفات إلى تلك الشرائع بحسبانها شرائع ملغاة وزائلة كما يدل على ذلك مصطلح النسخ في الدرس الأصولي.

وبناءً على هذا، فليس من سديد الرأي ولا من حصيف الفكر الاعتداد بجانب من شرع من قبلنا وعدم الاعتداد بجانب آخر منه استناداً إلى المقولة الشائعة أنّ شرع من قبلنا شرع لنا إذا لم يرد في شرعنا ما ينسخه، ولم يكن مما يعارض شرعنا، والصحيح أن هذه المقولة لا يمكن قبولها لأنها تنتظم تناقضاً في ذاتها، وتتجاوز المعنى القار والثابت لمصطلح النسخ في الدرس الأصولي نفسه، نعني أن المنسوخ معدوم، والمعدوم - كما أسلفنا - لا يلتفت إليه البتة.

على أنه من الحري بالتقرير أن قاعدة الاستصحاب تغنينا عن هذه القاعدة، ويمكن أن يثبت من خلالها سائر الأحكام التي يبحث عن أحكامها عبر هذه القاعدة، نعني أن المسائل التي لم يرد لها ذكر صريح في شرعنا، ينبغي الاحتكام إلى الأصول العامة لشرعنا والقواعد الكلية، والمقاصد العامة، ولا نحتاج إلى سواها، ففي هذه الأصول والقواعد والمقاصد غنية وكفاية، ويمكن إثبات أحكام شرعية لتلك المسائل من خلالها. فعلى سبيل المثال، كثيرا ما يلجأ بعض أهل العلم بالفقه إلى إثبات حكم الجعالة في الشرع استناداً إلى قاعدة شرع من قبلنا، ويقولون إن الجعالة مشروعة لأنها كانت مشروعة في شرع من قبلنا، وهو شرع سيدنا يوسف - عليه السلام - في قوله تعالى ﴿قَالُواْ نَفۡقِدُ صُوَاعَ ٱلۡمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ ٧٢﴾ (يوسف: 72)، والأولى أن يعتد بمشروعية الجعالة استناداً إلى القاعدة العامة التي تقرر بأن الأصل في المعاملات والعقود الإباحة، فما دامت الجعالة عقداً ومعاملةً، وليس ثَمَّ نص كتاب أو سنة يحظر العمل بها، فإنَّ حكم الشرع فيها ابتداء هو الإباحة.

وعلـى العمـوم، يمكننا تقريـر القول: إن تجديد تصـفية في المنهج ينبغي أن يمس كل قاعدة أصولية تتناقض أو تتعارض مع مبدأ أعظم منهـا، كمـا ينبغي أن يشـمل كل قاعدة أصـولية لا يمكن إخضـاعها للمقايسـة والتقويم؛ ذلك لأن الأصـل في القاعـدة أن لا تتعارض مع المبادئ القارة، وأن تكون قابلة للمقايسة والتقويم، فإذا اختلَّ فيها أيّ من هاتين الخصلتين، وجب الاستغناء عنها.

ثانياً: تجديد تفعيل في منهج الفكر الأصولي:

لئـن كان التجديد في المنهج يقوم على تصـفية العديد من القواعد الأصـولية التي تغلب عليها المثالية، فإن ثمة تجديداً في المنهج يتمثل في تفعيل العديد من القواعد الأصولية؛ وذلك من خلال النظر الجاد في العوامـل الفكرية والسياسـة والاجتماعية التي كانت سـائدة عند تشـكل تلك القواعد، بغية إعادة النظر في حمولاتها التي لم تخل من التأثر - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - بالواقع الفكري والسياسي والاجتماعي الذي كان قائما غداة تشكلها وتكوينها على أيدي الرعيل الأول من أئمة الاجتهاد.

ومقتضـى هذا التجديد ضـرورة الاستغناء عن جزء غير يسير من المعاني المثالية التاريخية التي نسـجت حول العديد من تلك القواعد، وإحـلال المعـاني الواقعية العملية محل تلك المعـاني المثالية، ويتحقق هذا الأمر من خلال اسـتبعاد معظم الشـروط التاريخية المنسـوجة حول بعضها، وبطبيعة الحال، لا يعني هذا بأي حال من الأحوال إلغاء هـذه الأدوات البحثية، وإنما يعنـي إعادة الحيوية والفاعلية إليها من خلال اعتماد شروط ودلالات واقعية لها.

فعلى سبيل المثال، لا بدَّ من تجديد القول في مفهوم الإجماع وأركانه وشروطه [1] وحجيته ومدى إمكانية وقوعه، بحيث يتجاوز فيه كل المعاني المثالية غير القابلة للتحقيق والتطبيق، وكذلك الحال لا بدَّ من إعادة النظر في مفهوم سدّ الذرائع وسبل ضبط مراتب المنفعة والمفسدة في الأفعال، فلا يكتفى فيه بالقول - على سبيل المثال - بأنَّ الذرائع التي تفضي إلى مفسدة يقينية أو غالبة هي التي يجب أن تسدَّ، فهذا القول إن يكن مقبولاً على المستوى النظري، فليس بمقبول على المستوى العملي، ذلك أنه يجب بيان السبل المثلى لقياس نسبة المفسدة والمصلحة في تصرف من التصرفات، ويتطلب تحقيق هذا المنهج الاستعانة بما يعرف في مناهج البحث الحديثة بالمنهج الإحصائي.

وفضلا عن هذا كلّه، ثمة حاجة علمية ملحة إلى ضرورة ضبط مسألة مراتب الأدلة التبعية من حيث الأهمية والأولوية، ومن حيث العلاقة الجدلية والمنطقية بينها، صحيح أن معظم أهل العلم بالأصول يميلون إلى اعتبار دليل الاستصحاب - مثلاً - آخر الأدلة التي يلاذ بها عند استنباط الحكم الشرعي للمسائل المستجدة، ولكنه صحيح أيضاً أن أكثرهم تجاوزوا التنصيص على المراتب التي يجب مراعاتها من حيث التقديم والتأخير، ولا ينبغي الاكتفاء في ذلك بالإرادة الاجتهادية وحدها دون سواها.

1- من الشروط المثالية لقاعدة الإجماع، شرط انقراض عصر المجمعين، ويراد به أن العمل بالإجماع يظل مرهوناً بانقراض عصر المجمعين بحيث لا يتراجع أي واحد منهم عن الإجماع، فإذا حدث أن تراجع أحد منهم لم ينعقد الإجماع، ولا يخفى ما في هذا الشرط من مثالية لا حاجة إليها، وكذلك شرط اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد، ولا يخفى ما في هذا من مثالية، لأنه من المتعذر معرفة جميع مجتهدي أمة محمد، ومن الوارد حتما الاختلاف في المعيار الذي يعتد به لمعرفة المجتهدين، فربما كان زيد مجتهداً حسب معيار من المعايير، وفي الوقت نفسه لا يعد مجتهدا باعتبار معيار آخر مخالف للمعيار الأول.. وهكذا، ثمة شروط لا يتسع المقام لتفصيل القول فيها، وإنما يكفينا القول بضرورة إعادة النظر في هذه الشروط وتجريد الفكرة الإجماعية منها لتغدو فكرة حاضرة وفاعلة ومؤثرة في الحياة الإسلامية المعاصرة، وذلك من خلال الاعتداد بالشروط الواقعية العملية القابلة للتطبيق والتحقق في واقع الناس، ولا يضير تلك الشروط أن تكون جديدة أو حديثة، فالعبرة في مدى واقعية الشرط وقابليته للتطبيق والتحقيق. فليتأمل. لمزيد من المعلومات حول شروط الإجماع، يراجع: أصول الفقه الإسلامي، شلبي، مرجع سابق، ص 170 وما بعدها.

وبنــاء على هذا، فإنه من الممكن أن يتم الاســتعانة في تحقيق ذلك بالنظر في طبائع المسائل والموضوعات، فالمسائل العامة والموضوعات التي تعم فيها البلوى على ســبيل المثال، ينبغي أن يترك أمر الكشــف فيها عن مراد الله لقاعدة المصــالح المرســلة أو الإجماع أو العرف أو الاستحســان، ولا حاجة إلى اســتعمال القياس الأصــولي فيها ما لم يتمَّ توســيع دائرته إلى قياس واسع يعتد بالبعد المقاصدي الثاوي بين جنبات النصوص. وهكذا دواليكم.

وعلــى العموم، يمكننا الخلوص إلى تقرير القول إنَّ جميع القواعد الأصــولية بحمولاتها وشــروطها تحتاج إلى إعادة نظر في شطر كبير من تلك الحمولات والشــروط بغية تفعيل ما كان منها قابلاً للتفعيل، والارتقاء بما كان منها قابلاً للارتقاء.

ثالثاً: تجديد إضافة في منهج الفكر الأصولي:

إنَّ تجديد المنهج في الفكر الأصولي لا يتوقف عند حد تفعيل معاني العديــد من تلــك القواعد البحثية، بل يمتد ليشــمل إضــافة قواعد وأدوات بحثية جديدة تضــفي على الفكر الأصــولي، شــكلا ومحتوى ومنهجاً، الفاعلية والواقعية والحضور والتمكين من توجيه مستجدات الحياة ونوازلها.

ومن أهم الأدوات البحثية التي ينبغي إضــافتها اليوم إلى القواعد والأدوات البحثية الأصــولية القائمة، أدوات الرصد والتحليل المتمثلة فيما يعرف بمناهج البحث الحديثة، وتشــمل المســح الاجتماعي [1]،

1- يراد بالمسح الاجتماعي الدراسة الاستطلاعية التي يقصد منها الكشف عن مشاكل مجتمع. وبعبارة أخرى، هو دراسة علمية لظروف المجتمع واحتياجاته قصد الحصول على معلومات كافية يمكن الاستفادة منها في وضع وتنفيذ مشروع ما.. وهذا المسح الاجتماعي يمكن الاستعانة به على مستوى الفكر الأصولي عند إرادة تفعيل الواقع بتعاليم الدين، كما يمكن الاستفادة منه عند الترجيح بين جملة من الأفهام الظنية للنصوص ثبوتاً أو دلالة أو كليهما، بل يمكن الاستعانة بهذه المنهجية عند تنزيل معاني النصوص القطعية في الواقع المعيش. ولمزيد من المعلومات عن هذا المنهج يراجع:
Les Ellis: Research Methods in the Social Sciences، op. cit.، pp 163 – 179; Chava Frankfort–Nachmias David Nachmias: research Methods op. cit.، 223 – 248; Martin Blumer: Socialogical Research Methods، op. cit.، pp. 53 – 105
وانظر: أيضاً: لطفي، عبدالحميد، علم الاجتماع، م. س.، ص 329 وما بعدها: والهواري، عادل مختار: مناهج البحث الاجتماعي، م. س.، ص 225 وما بعدها.

والمنهج التجريبي [1]، ومنهج دراســة الحالة [2]، والمنهج الإحصــائي، والمنهج التاريخي وأداة تحليل المحتوى، وســواها، فهذه الأدوات يمكن التوصــل مــن خلالهــا إلى نتائج قريبــة إلى درجة اليقــين في مجال معرفة النفس الإنسانية، والتركيبة الاجتماعية، والدراسات القانونية والاقتصادية والسياسية والمجتمعية.

إنه ينبغي الاعتداد اليوم بهذه الأدوات بوصــفها أدوات معينة على توليد قواعد أصــولية جديدة وخاصــة في مســتوى المنهــج التطبيقي لأحكام الدين في الواقع المعاصر، وتحقيق مقاصد الشرع المعتبرة، كما يمكن الاستعانة بها في مراجعة القواعد الأصولية الاجتهادية التي لم تخل - بأي حال من الأحوال - من التأثر بالظروف الفكرية والأحوال الاجتماعيــة والسياســية التي كانــت مخيمة عند نشــأتها وتطورها، وذلك قصد تجاوز ما تأثر منها بظروف الزمان والمكان.

ومــن أهم القواعد الأصــولية التي يمكــن توظيف هذه الأدوات في مراجعة حمولاتها ومضامينها قاعدة الإجماع تجريداً لها من الشروط

1- يراد بالمنهج التجريبي في هذا المقام، المنهج الذي يحاول تفسير الظواهر الاجتماعية والسلوكية بجمع بيانات ومعلومات عن طريق المشاهدة بغية الوصول إلى إيجاد تفسير علمي للظواهر، ومعرفة العلاقات بين الأسباب والنتائج.. ويمكن الاستفادة من هذا المنهج على مستوى معرفة مآلات الأفعال، ومدى تحقيق المقاصد الشرعية منها، كما يمكن الاستعانة بهذا المنهج في انتقاء أحسن وسائل وسبل تنزيل المعاني على الواقعات. ولمزيد من المعلومات عن هذا المنهج يراجع:

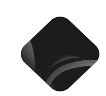
Chava Frankfort-Nachmias David Nachmis: research Methods in the Social Sciences. Op. cit., pp 166 - 174.

وانظر: الهواري، مناهج البحث الاجتماعي، م. س. ص 286 وما بعدها. ولطفي، عبد الحميد: علم الاجتماع، م. س. ص 360 وما بعدها.

2- يراد بمنهج دراسة الحالة: المنهج الذي يهتم بدراسة جميع الجوانب المتعلقة بشيء واحد أو بقضية واحدة دراسة مفصلة قصد الاستفادة منها في التشخيص والاقتراح. وبطبيعة الحال، يمكن أن تكون الحالة المدروسة - موضوع الدراسة - فرداً، أو جماعة، أو مؤسسة.. إلخ. ويمكن الاستفادة من هذا المنهج في الفكر الأصولي على مستوى دراسة واقع مجتمع ما قبل توقيع حكم الشرع عليه، كما يمكن الاستفادة منه عند إرادة تطبق حكم شرعي ما على حادثة من الحوادث، أو على فرد من الأفراد بحيث يتم استكشاف الجوانب النفسية والاجتماعية الاقتصادية والفكرية في حياة الفرد أو المجتمع، وذلك قبل توقيع الحكم الشرعي عليه. ولمزيد من المعلومات حول هذا المنهج يراجع:

Chava Frankfort-Nachmias David Nachmis: research Methods in the Social Sciences. Op. cit., pp 146 - 147; Lee Ellis: research Methods in the Social Sciences. Op. cit., pp 123 - 124; Stefan Nowak: Methodology of Sociological Research-General Problem, op. cit., pp. 21.

وانظر أيضاً: الهواري، عادل مختار: مناهج البحث الاجتماعي، م. س.، ص 239 وما بعدها.



المثاليـة المثبطـة والمعطلة لدور هــذه القاعدة في التوجيه والتســديد والترشـيد للنوازل الفكرية والسياسـية والاجتماعية والاقتصـادية، ويمكن توظيفها أيضـاً في إعادة الاعتبار لقاعدة الاستحسـان بالمفهوم الحنفـي الأول الذي ارتضـاه الإمام الأعظم أبو حنيفـة - رحمه الله - انطلاقـاً مـن أن الأحكام الصـادرة عمن بلغ رتبـة الاجتهاد لا ينبغي التشـكيك فيما ترجح لديه إذا لم يسـعفه بيانه المقالي لصياغة أدلة لفظية لتلك الأحكام، فالمجتهد يجل من أن يكون ممن يتلذذ أو يشتهي أو يتبع هواه عند إصـداره حكماً لمسـألة من المسـائل. وبتعبير آخر، يجب عدم الاعتداد بتلك الشكوك التي تحاك ضد العالم البالغ مرتبة الاجتهاد إذا عجز عن الإتيان بأدلة صريحة لما يقرره من حكم.

وأما بالنسـبة لقواعد المصالح المرسلة، وسـد الذرائع، وعمل أهل المدينـة، وغيرهـا، فإنه يمكن توظيف هـذه الأدوات لإعادة النظر في جملة الشـروط التي نسجت حولها، وضبط مجالات توظيفها، فضلا عن تطعيمها بشـروط واقعية تجعل منها قواعـد منتجة وقادرة على توجيه مستجدات الحياة ونوازلها المختلفة.

وعلـى العمـوم، إن هـذه الأدوات البحثيـة في العلـوم الاجتماعية المعاصـرة - كما أسـلفنا - تعد أدوات معينة على الكشـف عن واقع التركيبة النفسـية الفردية والاجتماعية التي تشـكل الواقع النفسـي للفرد والأمة فيما تشتمل عليه من مركبات أو أمراض أو عوائق [1].

ولهذا، فإن الاعتداد بهذه الأدوات، بوصفها أدوات منهجية جديدة منضافة إلى القواعد الأصولية القديمة، سيكون له أثر مهم في تجاوز الاجتهـادات الجزئية القائمـة على النظرة الأحادية في أكثر الأحيان، وسـيحقق تجديـداً وتطويراً مطلوبـين للفقه الإسـلامي ليغدو فقها

1- انظر: النجار، عبدالمجيد: في فقه التدين فهما وتنزيلاً (الدوحة، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، سلسلة كتاب الأمة، رقم 22، طبعة عام 1989م) ج 1، ص 126 - 127.

مواكباً لمستجدات العصر، وملبياً لحاجاته وضرورته التي تزداد يوما بعد يوم، وليس من ريب في أن الجهود التي بذلت، وما تزال تبذل في «تجديد» الفقه الإسلامي لا يمكن أن تؤتي ثمارها ناضجة ما لم يتم صرفها في سبل توليد مناهج مواكبة للتطورات العلمية وقادرة على توليد فقه رصين متزن يجمع بين الأصالة والمعاصرة.

على أنه من الحري بنا تقرير القول إنَّ دعوتنا إلى إضافة هذه الأدوات إلى منهج الفكر الأصولي ليست بدعاً من القول، ولا خروجاً على المألوف، ولكنها حفاظ على روح هذا الفكر الوثابة، وسير بخطى حثيثة ثابتة على سنن السلف الصالح - رحمهم اللّٰه - حيث إنهم كانوا يستوعبون مستجدات الأدوات ويهذبونها ثم يضمونها إلى واحة الفكر الأصولي الرحبة الواسعة إيماناً منهم بأن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها، فهو أولى بها.

وبطبيعة الحال، لا بدّ من تنقية هذه الأدوات من العديد من مكنوناتها المخالفة للتصور الإسلامي عن الإنسان والكون والحياة، ولا بد من تجاوز الفلسفات الثاوية في جنبات بعضها، وهو ما يعني أنه لا بدّ من ضرورة إعادة صياغة هذه الأدوات في ضوء التصور الإسلامي الخالد عن مكانة الوحي وخصائصه، وعلاقته بالعقل الإنساني الذي يستمد من أوامره ونواهيه.

وبطبيعة الحال، من الممكن أن يتم الاعتداد بهذه الأدوات على مراحل، كما كان الحال في الاعتداد بمختلف الأدلة التبعية من قياس واستحسان وإجماع ومصالح مرسلة وسد ذرائع وعرف واستصحاب؛ إذ إن هذه الأدلة لم تنشأ في تاريخ الفكر الإسلامي نشأة فجائية، كما لم يعتد بها جملة واحدة، فضلا عن أن توظيفها اختلف باختلاف الظروف والزمان والأحوال، ولذلك، فلا بدّ من مراعاة هذا الجانب عند الهم بالاعتداد بهذه الأدوات المعرفية المتعددة.

وقصارى القول: إن الاعتداد بهذه المناهج والأدوات المعرفية وسائل ومناهج للكشف عن المراد الإلهي ومدى تحقق ذلك المراد عنه تنزيله على الواقعات، أمر لا ينبغي تجاهله ولا تجاوزه في هذا العصر، فهذه المناهج والأدوات مناهج وأدوات متجردة يمكن استخدامها لأهداف وأغراض مختلفة، فعلماء الاجتماع يوظّفونها في دراستهم الاجتماعية، وعلماء النفس يوظفونها في دراساتهم النفسية، وهكذا يفعل علماء الفلسفة والتاريخ وغيرهم.

فما الذي يمنع أهل العلم بالأصول من توظيفها لتحقيق أهدافهم المتمثلة في الوصول إلى أحكام الشرع للمسائل المختلفة، وضمان حسن تنزيل تلك الأحكام في الواقع الذي يعيش فيه الناس؟.

وعليه، فإنَّه حريٌّ بأهل العلم بالأصول توظيف هذه المناهج في الكشف عن المراد الإلهي في بعض المسائل التي تصلح للاستعانة بها فيها، كما يمكن توظيفها في الهم بتنزيل المراد الإلهي من النصوص في الواقعات الإنسانية المختلفة.

إن علماء الأصول الذين اعتدوا بالقياس والاستحسان وسد الذرائع والمصالح المرسلة والعرف أدوات من الأدوات المعرفية المعتبرة للوصول إلى الحكم الشرعي، ما كانوا - لو أنهم أحياء - ليتحرجوا في شيء من ضم هذه الأدوات المعرفية البحثية إلى حظيرة الفكر الأصولي، أسوة بأمثالها من الأدوات التي نقلوها من الفلسفة اليونانية وهذَّبوها وأعادوا صياغتها، فغدت أدوات بحثية إسلامية.

وبناء على هذا، فإن تجديد إضافة في منهج الفكر الأصولي المعاصر، يقتضي ضرورة إدراج مهمات الأدوات البحثية في الإنسانيات ضمن الدرس الأصولي، وليس ثم محظور شرعي ولا عقلي في ذلك، وخاصة أنه لم يرد نص لا من القرآن ولا من السنة ينص على وجوب

الاكتفاء بالأدوات البحثية المعروفة في الفكر الأصولي، كما أنه لم يعثر عن أحد من السلف النهي أو التحذير من الاعتداد بمهمات الأدوات المعرفية الاجتماعية في الفكر الأصولي، وهو ما يعني أن المسألة تركت بلا قول فصل، وأن المجال مفتوح للاجتهاد من أجل تحقيق قيومية الدين على واقع الناس وتسديد الحياة بتعاليمه الخالدة.

على أنه من الحقيق بالتحرير أنه إذا كنا قد أسلفنا القول بأن تجديد أمر الدين يتوقف على تجديد مناهج فهم حقائقه وطرق التعامل مع كليَّاته ومقاصده وسبل تفعيل الواقع بتعاليمه، فإن من الوسائل المعينة على تحقيق هذا الأمر هذه الأدوات البحثية الكاشفة عن طبائع الأشياء وحقيقة الواقع الإنساني الفردي والمجتمعي، ولذلك، فإن التجديد المنهجي المعاصر لا بدّ له من أن يتجاوز بالفكر الأصولي إلى هذا التوسع على مستوى التنظير والتأصيل.

لئن رام التجديد المنهجي توسيع دائرة الأدوات الكاشفة عن الحكم المراد للّه وسبل تنزيله في الواقع، فإنه - فضلاً عن ذلك - ينبغي عليه أن ينصرف إلى النظر في إمكانية الاستغناء عن بعض من المباحث والموضوعات الوثيقة الصلة بالمنطق الصوري والمباحث اللغوية والكلامية الصرفة، وقد سبق أن نبه الإمام الغزالي وابن تيمية والإمام الشاطبي إلى هذا البعد التقويمي على المستوى المنهجي للفكر الأصولي.

وعليه، فإن التجديد المنهجي لا بدّ له من أن يعنى بإعادة النظر فيما توسع فيه الأصوليون من حديث حول الكلام النفيس للّه، ووضع اللغات، ومراتب الأدلة ونسبها، ومقاييس الرسوم والحدود، ونواقض العلة وقوادحها، فيتم الاستغناء عن معظم هذه المباحث على المستوى المنهجي؛ إذ إن على الرغم مما تتضمنه هذه المباحث من معرفة ودراية ومران، فإن الواقع الفكري المعيش للأمة في المرحلة الراهنة

تجـاوز الاهتمـام بمثل هذه الموضــوعات التي اســتنزفت فيها جهود فكرية وعلمية كان من الممكن الاستفادة منها في شيء آخر.

إن المواظبــة علــى ترديــد هذه المباحـث والموضــوعات في الدرس الأصــولي، أمــر لن يزيد الأمــة إلا توغلاً في الجزئيات على حســاب الكليــات، في الوقت الذي تحتاج فيه إلى إبراز أهمية الكليات ودورها في الحياة الإسلامية المعاصرة.

وزبدة القول، إن التجديد المنهجي ينبغي أن ينصــرف إلى تصــفية وتفعيل لمنهج الفكر الأصولي المتمثل في أمهات قواعده، وإضافة أدوات بحثيــة جديــدة إلى تلك القواعد إحياء لما قام به المجددون الأوائل في الفكر الأصــولي من الشــافعي والباقلاني والغــزالي وغيرهم عندما مزجوا الفكر الأصــولي بالنافع من الفكر المنطقي واللغوي والكلامي والحديثي.

الفقرة الثالثة: التجديد في محتوى الفكر الأصولي:

إننا نروم بالتجديد في محتوى الفكر الأصولي إعادة النظر في جميع موضــوعات الفكر الأصــولي ومباحثه بغية تصفية ما لم تعد الحاجة العلميــة والمصــلحة الزمنية تدعــو إلى إبقائه في الدرس الأصــولي، وبغيــة تفعيــل العديد من موضــوعاته ومباحثه بتطعيمهــا وتزويدها بموضــوعات ومباحث آنية قائمة توســيعاً لدائرته وتحقيقاً لواقعيته ومواكبته للمستجدات والمسائل الطارئة على حياة الناس في هذا العصر، فضلا عن إضافة موضوعات ومباحث إلى الهم الأصولي المعاصر.

فلئن تجــاوز الإمام الشــافعي تحديد موضــوعات ومباحث الفكر الأصــولي في القرن الثاني، ووســع الإمام الباقلاني وعلماء قرنه من موضوعاته ومباحثه فشمل الكثير من مباحث المنطق واللغة والحديث والفقه، فإن الإمام الغزالي عني في القرن الخامس بضبط موضوعاته

وتحديد مباحثه، حيث إنه حصـرها في أربعة أقطاب أساسـية، وهي مباحـث الحكم ومباحـث الأدلـة، ومباحث الاجتهـاد ومباحث طرق الاستنباط، وفي هذا يقول ما نصُّه:

« .. بيان كيفية دورانه - علم الأصول - على الأقطاب الأربعة: اعلم إذا فهمـت أن نظر الأصـولي في وجوه الأدلة السـمعية على الأحكام الشـرعية لم يخـف عليك أن المقصـود كيفيـة اقتباسـ الأحكام من الأدلة، فوجب النظر في الأحكام، ثم في الأدلة وأقسامها، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام، فإن الأحكام ثمرات، وكل ثمرة لها صفة وحقيقة في نفسها، ولهـا مثمر، ومسـتثمر، وطريق في الاسـتثمار. والثمـرة هي الأحكام أعني الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة والحسـن والقبح.. والمثمر هي الأدلة وهي ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع فقط.. وطرق الاسـتثمار هي وجوه دلالة الأدلة.. والمستثمر هو المجتهد، ولا بدّ من معرفة صـفاته وشـروطه وأحكامـه. فإذاً، جملة الأصـول تدور على أربعة أقطاب: القطب الأول: في الأحكام والبداءة بها أولى لأنها الثمرة المطلوبة. القطب الثاني في الأدلة وهي الكتاب والسـنة والإجماع وبها التثنيـة؛ إذ بعـد الفراغ مـن معرفة الثمرة لا أهم مـن معرفة المثمر. والقطـب الثالـث في طريق الاسـتثمار وهو وجوه دلالـة الأدلة، وهي أربعـة: دلالـة المنظوم، دلالة بالمفهوم، ودلالة بالضـرورة والاقتضـاء، ودلالـة بالمعنى المعقـول... والقطب الرابع في المسـتثمر وهو المجتهد وفي مقابلته المقلد وفيه يتبين صفات المجتهد وصفات المقلد والموضع الذي يجري فيه الاجتهاد دون الذي لا مجال للاجتهاد فيه والقول في تصويب المجتهدين.. فهذه جملة ما ذكر في علم الأصول..» [1].

إن هذا الضـبط لمحتوى الفكر الأصـولي والمجال الذي تدور حوله مباحثه، كان نقلة نوعية وابتكاراً فذاً وضرورياً في ذلك العصر، وبسببه عاش الفكر الأصـولي بعـد الإمام الغزالي نوعاً من الانضـباط على

1- انظر: المستصفى، مرجع سابق، ج 1 ص 7 - 9 بتصرف واختصار.

المستوى المضموني، إذ إن معظم الباحثين وجهوا دراساتهم الأصولية حول هذه المباحث التي ضبطها وانتهى إليها الإمام الغزالي.

بيْدَ أن معايشة الواقع الإسلامي ومفكري القرن السابع والثامن ظروفاً استثنائية وواقعاً مريراً، دفعت بهم إلى التوسع من جديد في مباحث الفكر الأصولي؛ إذ إنهم أولوا الحديث عن البعد المقاصدي وأهميته جانب الاهتمام والرعاية، وعظموا من شأنه، وألفوا فيه تأليفات عديدة، مما يمكن القول معه إن مباحث الفكر الأصولي غدت – نتيجة لذلك – منتظمة مباحث المقاصد إضافة إلى مباحثه الأربعة التي اهتدى إليها الإمام الغزالي في قرنه.

وبناء على هذا، فإنه يمكننا تقرير القول: إن تجديد محتوى الفكر الأصولي المعاصر تمَّ، في الماضي، على المستويات الثلاثة التي سبقت الإشارة إليها من قبل، ويمكن اليوم تحقيق تجديد مماثل لمحتوياته على المستويات الثلاثة السالفة، وذلك كالتالي:

أولاً: تجديد تصفية في محتوى الفكر الأصولي

إن تجديد تصفية في محتوى الفكر الأصولي يمس بالضرورة جملة حسنة من الموضوعات والمباحث التي يجدها القارئ في المدونات الأصولية المتوافرة، بحيث يستغنى عن تلك المباحث والموضوعات بحسبانها موضوعات ومباحث تاريخية ظرفية، لم تعد ثمة حاجة إلى إثقال الدرس الأصولي بها، وإشغال القارئ بالمسائل المتصلة بتلك الموضوعات والمباحث.

ورحم الله الإمام الشاطبي عندما تنبه لأهمية تجديد تصفية للعديد من الموضوعات والمباحث التي تعد دخيلة في هذا الفكر، فصاغ موفقا جملة من القواعد التي يمكن الاسترشاد بها لتحقيق التصفية المنشودة لمحتوى هذا الفكر. يقول: «.. كل مسألة مرسومة في أصول

الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك، فليس بأصل له. وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون، وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان صلى الله عليه وسلم متعبداً بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل. وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، كوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم المخير، وكمسألة تكليف الكفار بالفروع، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه..» [1].

بالنظر في هذه العبارات الرشيقة للإمام الشاطبي، نجد تقريراً واضحاً عن ضرورة تصفية البحث الأصولي من جملة من المباحث التي ما تزال حاضرة في كثير من الدراسات الأصولية الحديثة، وعلى رأسها، مبحث الأصل في اللغة التوفيق أو التوقيف، ومبحث حكم الإباحة بين التكليف وعدمه، ومبحث تكليف المعدوم، ومبحث تعبد النبي صلى الله عليه وسلم بشرع قبل البعثة، ومبحث تكليف الكفار بالفروع، فهذه المباحث ومثيلاتها لا تنبني عليها فروع فقهية معتبرة، كما أنها لا تأثير عملياً لها في حياة المكلف، ولذلك، لا محظور في تصفية الدرس الأصولي منها، وعدم الانشغال بها على حساب الموضوعات الأساسية.

وكما أسلفنا، لقد سبق للإمام الغزالي أن عبر عن هذا الهم التجديدي التصفوي الهام، فسمى كتابه العظيم المستصفى تأكيداً

1- انظر: الشاطبي: الموافقات، تحقيق دراز، (بيروت، دار المعرفة، طبعة 1994م)، ج 1 ص 41 - 42 باختصار.

علــى رغبته الصــادقة في تصــفية هــذا الفكر من الدخيــل والغريب على مباحثه وموضــوعاته، ولم يكن مــن عجب - إذاً - أن يتجاوز في مستصــفاه التطــرق إلى العديد من تلك المباحث والموضــوعات التي عدّها مباحث دخيلة على حد تعبيره.

إن تجديد تصــفية لمحتوى الفكر لم يتوقف عند الإمام الشــاطبي، ولكنــه نــال اهتمامــاً لدى الإمــام الشــوكاني في القرن الثاني عشــر الهجري، كما حظي بمحاولات جادة من قبل الإمام الصنعاني وغيره، بيْدَ أن الساحة الأصولية لم تسعد بقواعد إضافية إلى القواعد التي رسمها الإمام الشاطبي، بل إنَّ تنزيل ما ذكره الشاطبي من قواعد في أرض الواقع لم يتم كما كان ينبغي، ولهذا، فإن الحاجة اليوم تستدعي السير بخطى راسخة وثابتة في المحاولة التي ابتدأها الإمام الغزالي، ورســخها الإمام الشاطبي، وطبق جزءًا منها الإمام الشوكاني، بحيث يتم تخليص الفكر الأصولي من المباحث والتفريعات الكلامية واللغوية الصرفة التي لا ينبني عليها عمل، ولا تعدو أن تكون مباحث ومسائل خاصة بعلم الكلام الصرف أو بعلم اللغة الصرف.

وأخــيراً، من المســائل التي ينبغي تصــفيتها في الدرس الأصــولي، جملة المسائل السلبية التي يكثر بعض أهل العلم بالأصول من إيرادها عند التمثيل، فعلى ســبيل المثال، لا حاجة البتة إلى الاســتدلال على القياس الأولى من خلال ذلك المثال الســلبي المتمثل في تحريم ضرب الوالدين، فكثيراً ما يجد المرء في المدونات الأصولية هذا المثال الذي يوظف للدلالة على القياس الأولى، ويصاغ المثال كالتالي:

إن آيــة ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ (الإســراء: 23) تــدل علــى تحريم تأفــف الوالدين لما فيه مــن إيذاء وإهانــة، ويقاس عليه تحريم ضرب الوالدين من باب أولى، أي إذا كان التأفف حراماً بنص الآية، فإن ضــرب الوالدين حرام قياســاً على تحريم التأفف من باب

أولى. فهذا المثال يعد مثالاً سلبياً لا يحتاج إليه في الدرس الأصولي، فليس من اللائق تلقين النشء بهذا النوع من الأمثلة، فضرب الوالدين مسألة لا ينبغي أن تثار من هذا الباب؛ ذلك لأن مكانة الوالدين في جميع المعتقدات والأديان تحتم ضرورة تحريم الاعتداء الجسدي عليهما، وبالتالي، فإن هذه المسألة من باب تحصيل الحاصل.

وكذلك الحال – على سبيل المثال – في المثال الذي يذكر دائما عند التمثيل للفظ المشترك، وهو مسألة القرء في آية ثلاثة قروء، اعتباراً بأن الطلاق من أبغض الحلال إلى اللّه، وبالتالي ينبغي سد كل الأبواب والوسائل التي تفضي إليه، لذلك، فلا يحتاج إلى هذا النوع من الأمثلة السلبية التي تجعل مسألة الطلاق حاضرة في الدرس الأصولي، وبدلاً منها، ينبغي البحث عن أمثلة واقعية ذات صلة بحياة المكلفين. وعلى العموم، لا يخفى على الناظر في الدرس الأصولي وجود عدد من الأمثلة والنماذج التي ينبغي تصفية الفكر منها لما تتميز به من سلبية.

وبطبيعة الحال، ليس من العسير تحقيق هذا التجديد في الدرس الأصولي المعاصر، إذ ينبغي إغفال تلك المباحث عند تدريس هذا الفكر في المؤسسات التعليمية وفي المدونات والمؤلفات العلمية اتباعا للمنهج الذي سلكه الإمام الغزالي في مستصفاه حيث تجاوز الحديث عن تلك المباحث والموضوعات التي يغلب عليها كونها موضوعات كلامية ولغوية بحتة.

ثانياً: تجدد تفعيل لمحتوى الفكر الأصولي

لئن أصَّلنا القول في تجديد تفعيل القواعد الأصولية، فإنه من نافلة القول إن ذلك التجديد ينبغي ألا يتوقف عند القواعد، بل لا بدّ له من أن ينتظم تفعيلاً أميناً للعديد من الموضوعات والمباحث الثاوية في الفكر الأصولي، وإعطاءها الأهمية والمكانة التي تليق بها.

فمــن الموضــوعات الأصــولية التــي تحتــاج إلى مزيد مــن العناية والاهتمام مقاصــد الشرع، ومآلات الأفعال، ومســألة العفو، ومسألة تصرفات الرسول وأثرها في التشريع، ومسألة سكوت الشارع ودلالته التشــريعية، فهــذه الموضــوعات وســواها لم تنل حقها من الدراســة والتحقيق والاهتمام في الدراســات الأصــولية القديمة، بل إن الناظر في المدونات الأصــولية لا يجد تأصيلاً عميقاً لهذه المسائل والقضايا المتصــلة بهــا، ممــا يجعــل الحاجة اليــوم ماســة إلى تفعيــل العناية والاهتمام بها.

إن هذه الموضــوعات تمثل اليوم مســائل ذات علاقة بالواقع الذي يعيش فيه الناس، وتعد محددات لكثير من القضايا التي تهم الساحة العلمية المعاصرة، كما تعد موجهات يمكن الاستفادة منها في توجيه ما يزخر به الواقع المعاصر من تطورات وتغيرات على مختلف الأصعدة. فليس من الوارد أن يتمكن الفكر الأصولي من المشاركة العلمية الفعالة إذا لم يتم تعميق البحث في هذه المسائل وتفعيل الاهتمام بها بصورة واضحة.

إن تجديد تفعيل لمحتوى الفكر الأصــولي يتطلب إضــافة إلى هذا ضرورة إيجاد رابطة ووشيجة بين مختلف موضوعات ومباحث الفكر الأصــولي بحيث يتم تدريس الموضــوعات المتداخلــة جنباً إلى جنب، فمبحث الحاكم في مباحث الحكم، لا ينبغي تدريسه بعيداً عن مباحث الدليــل، نعنــي أن ثمة رابطة قوية بين ذلــك المبحث ومباحث الدليل، وهو ما يجعل تدريس كل واحد منهما تدريساً جافاً لا يعين المرء على إدراك العلائــق الثاويــة بين هذه المباحث، وكذلــك الحال في العلاقة الوطيدة بين دليلي المصــالح المرسلة وســد الذرائع والاستصحاب، لا بدّ من تفعيل هذه العلاقة بحيث لا يتم توظيف دليل سد الذرائع قبل التأكد من نسبة إفضاء الذريعة إلى المفسدة أو المصلحة.

وعلى العموم، لا يخلو مبحث من مباحث الفكر الأصولي من الحاجة الماســة إلى تفعيل، ســواء أكان ذلك التفعيل تفعيلاً لدائرته من خلال

ربطـه بالواقع المعيشـ أم كان تفعيلاً على مسـتوى الأمثلة التي تورد للدلالـة عليه. ومـا دام التفعيل تمكيناً للمبحث واستحضـاراً لمكانته ووظيفته، فإن الحاجة تمس إليه في كافة المباحث والموضوعات.

ثالثاً: تجديد إضافة في محتوى الفكر الأصولي

إنـه من غـير المنكور أن المباحث والموضـوعات التي حددها الإمام الشـافعي للفكر الأصـولي ما تـزال هي المباحث والموضـوعات التي ينتظمها الفكر الأصـولي، واعتباراً بما تشـهده حياتنا المعاصـرة من تطورات متلاحقة وتغيرات مسـتمرة، لذلك، فإننا نرى أنه لا محظور في إضـافة موضوعات ومباحث على تلك الموضوعات والمباحث، ومن أهم الموضـوعات التي ينبغي أن تنضاف إلى مباحث الفكر الأصولي، مبحـث الواقع الإنسـاني من جميـع جوانبه وأبعـاده والعوامل المؤثرة فيـه، فهذا المبحث آني وضـروري، ذلك لأنه هو الموضـوع الذي تنزل عليه الأحكام الشـرعية، ويؤثر في تفاعل المكلفين مع أحكام الشـرع، وصدورهم عن تلك الأحكام.

فلئن مضى الدرس الأصولي خلواً من أي حديث مباشر عن الواقع سـواء عنـد الحديث عـن أركان الحكم الشـرعي الأربعـة (الحاكم، والمحكـوم عليـه، والمحكوم فيـه، والمحكوم به) فإنه لا بد من إضـافة الواقـع إلى تلك الأركان بحسـبانه محل تنزيل الحكم فيه، وبوصـفه الجهة المؤثرة في تصرفات المكلفين.

إن إضـافة مبحـث الواقـع بوصـفه مبحثـاً جديـداً إلى المباحث الأصولية، لا يعني بأي حال من الأحوال خلط الدرس الأصولي بالدرس الاجتماعي، ولكنه يعني ببسـاطة تطعيم الدرس الأصـولي بشيء من البعـد الاجتماعي الذي يمكن التعرف عليه من خلال دراسـة الواقع والعوامل المؤثرة فيه، وطرق تفعيله وتطويعه لمراد الشرع ومقاصده.

وبطبيعة الحال، فإن دراسة الواقع ستستلزم اندراج الأدوات المعرفية من أدوات رصد وتحليل وقياس وملاحظة ضمن الدرس الأصولي، وليس في ذلك أي محظور شرعي؛ إذ إنه من الثابت تاريخياً أن أهل العلم بالأصول استفادوا من القياس المنطقي عند تأصيلهم القياس الشرعي؛ إذ إنهم بعد أن استوعبوا القياس كما هو مطروق في علم المنطق والفلسفة، أعادوا صياغته وطعَّموه بأبعاد إسلامية ناصعة جعلت القياس الشرعي يختلف من حيث التوظيف والأركان والشروط عن القياس المنطقي، فالقياس المنطقي ينتظم مقدمة أو مقدمتين ونتيجة، بينما القياس الأصولي ينتظم أصلاً وفرعاً وعلة وحكماً، وبالتالي، فإن ثمة فرقاً بين النوعين من القياس من حيث التشكل والتكوين، وليس القياس هو الأداة البحثية الوحيدة التي أعاد أهل العلم بالأصول صياغتها وتهذيبها وتوظيفها في الوصول إلى الحكم الشرعي.

فالاستقراء والدلالات والمفاهيم من موافقة ومخالفة، يعتبر كل ذلك أدوات بحثية استخدمها أهل العلم بالأصول في الكشف عن المراد الإلهي، وذلك بعد أن هذَّبوها وشذَّبوها، وصيَّروها أدوات إسلامية خادمة لكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

ولئن اقتضى استخدام الأصوليين للأدوات البحثية الوافدة حسن تفهمهم هذه الأدوات في معادنها الأصيلة، فإنهم استعانوا في تحقيق ذلك بالتمكن من المعارف التي تستخدم فيها هذه الأدوات، والوقوف على مختلف الصور التي توظف فيها، ولهذا، فإن إضافة مبحث الواقع إلى الدرس الأصولي يقتضي استخلاص مبادئ العلوم الاجتماعية المعاصرة وضمها إلى مجال البحث الأصولي تمكيناً من حسن تفهم المسائل المرتبطة بالواقع الإنساني، والشأن في هذا كالشأن في مبحث الحاكم الذي غدا على أيدي المتكلمين أحد أهم مباحث الحكم الشرعي (التحسين والتقبيح)، فقد استعانوا في التأصيل لهذا

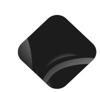
المبحث بسائر الأدوات الكلامية التي يتوقف على استيعابها إدراك هذا المبحث الكلامي المنشأ الأصولي المآل.

وبناءً على هذا، فليس ثم حرج في الاستفادة من تجارب السابقين في هذا المجال، ليغدو محتوى الفكر الأصولي عاكسا ومستوعبا لطبيعة المستجدات والأحداث التي تمر بها الأمة الإسلامية في العصر الراهن.

إن تجديد إضافة لمحتوى الفكر الأصولي تمهيدٌ أكيدٌ لتمكن الأجيال الصاعدة من حسن الاستيعاب لما تموج به الساحة الإسلامية الحديثة، وطريق موصل إلى إعداد لممارسة نظر اجتهادي سديد. فالفكر الأصوليّ، في جوهره، يمثل خلاصة المعارف والعلوم التي يحتاج إليها المجتهد، وتتغير وتتطور هذه المعارف بتغير وتطور الزمان والمكان، ولهذا قال عنه الإمام الرازي ذات يوم: « .. وقد ظهر مما ذكرنا أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه، وأما سائر العلوم فغير مهمة في ذلك..» [1].

لئن كان هذا مكانة هذا الفكر في النظر الاجتهادي، فإن هذه المكانة لا يمكن لها البقاء ما لم يجرد من الرتابة التي لحقت مباحثه وقواعده منذ نهايات القرن التاسع الهجري إلى يومنا هذا، فقد كان هذا الفكر وعاءً أميناً لخلاصات المعارف والمناهج التي كانت تظهر بين الفينة والأخرى، كما كان مرناً لاستيعاب ما تتطلبه المراحل الفكرية المختلفة، فمهمات مبادئ الجرح والتعديل وطرق الحكم على الأحاديث احتضنها هذا الفكر عندما كان الوضع في الحديث فاشياً، منتظمة فيه، وكذلك احتوى مهمات مبادئ علم الكلام والمنطق عندما قامت للكلام وأهله دولة، وهكذا دواليكم.

1- انظر: الرازي: المحصول من علم الأصول، تحقيق العلواني (الرياض، جامعة الإمام ابن سعود، طبعة 1400هـ) ج 6 ص 88 باختصار.



وتأسيساً على هذا، فإنّ احتواء الفكر الأصولي اليوم لمهمات مبادئ العلوم الاجتماعية المعاصرة المعينة على تفهم الواقع إحياء لتلك السنة الحسـنة التي تركها أولئك الفطاحلة من أهل العلم بالأصـول، وسير وفـق هذه السـنة في المرحلة الراهنة أمـر لا مناص منه إذا أريد لهذا الفكر أن يكون شـاهداً وحاضراً ومؤثراً في تحقيق تجديد أمر الدين كما أخبر المصطفى صلى الله عليه وسلم.

وأيا ما كان الأمر، فإننا نخلص إلى أن عملية التجديد عملية دائبة ومسـتمرة، لذلك، فإنه لا بدّ من المضـي قدمـاً فيها من خلال إعادة النظر الحصـيف المتجدد في شـكل هذا الفكر ومنهجه ومحتواه بين الفينـة والأخرى، والالتفات الأمين إلى المسـتويات الثلاثة التي يمكن من خلالها تحقيق تجديد مرجوّ ومنشـود للفكر الأصولي في العصر الراهن.

وبهـذا، نصـل إلى نهايـة هـذا الكتـاب المتواضـع، وأملنـا في أن نكـون موفّقـين فيما أوردناه من تحقيق وتأصـيل حول تشـكل الفكر الأصـولي، وعلاقته بعلم الـكلام، ومرتكزات تجديد مباحثه وقواعده وموضوعاته.



الخاتمة

النتائج والاقتراحات

لقد سعينا في هذا الكتاب إلى الوصول إلى جملة حسنة من النتائج، يجدر بنا تلخيصها في النقاط التالية:

أولاً: تشكلت المنهجية الشافعية في الفكر الأصولي قبيل أفول شمس القرن الثاني الهجري على يد الإمام الشافعي - رحمه الله - وتقوم على تقرير الأصول، وتقعيد القواعد تقعيداً نظرياً سائراً مع العقل والبرهان دون نظر إلى فروع المذاهب المدوّنة، وقد اعتمد الشافعي في صياغته القواعد الأصولية على منهجية استقرائية للعديد من نصوص الوحي بشقيه الكتاب والسنة مع مراعاة أساليب العربية وقوانينها وآدابها، غير أن هذه المنهجية ضمَّت إلى مصادر قواعدها قوانين المنطق الذي غدا مصدراً من مصادر التقعيد الأصولي. وإنما كانت هذه المنهجية الشافعية استقرائية؛ لأن نتائجها أكبر من المقدمات التي أسهمت في تكوينها، شأنها في ذلك شأن كل دليل استقرائي.

وقد اشتهرت هذه المنهجية بالمنهجية الشافعية نسبة إلى الإمام الشافعي الذي يُعتبر مؤسس هذه المنهجية وكاشفها الأول؛ كما تعرف بمنهجية المتكلمين اعتباراً لكونها المنهجية التي سار عليها علماء الكلام في دراساتهم الأصولية، وتعرف هذه المنهجية ثالثاً بمنهجية الجمهور لكونها المنهجية التي تلقاها جل رواد المذاهب الفقهية الإسلامية بالقبول من شافعية ومالكية وحنابلة وظاهرية.

ثانياً: تعد المنهجية الحنفية ثاني المنهجيات الأصولية التي تشكلت في منتصف القرن الثالث الهجري - رَدَّ فعل للمنهجية الشافعية - وتقوم على تقرير القواعد الأصولية وفق آراء الأئمة وفتاواهم، وتجعل تلك الآراء مقاييس لقبول القواعد الأصولية، وتعد الفروع الفقهية سيدة وحاكمة على القواعد الأصولية، وتبنى مؤسسوها منهجية استنباطية تقوم على استنباط القواعد الأصولية من فتاوى الأئمة الأحناف واجتهاداتهم، اعتقاداً منهم أن أئمتهم ساروا على تلك القواعد التي استنبطوها في اجتهاداتهم وفتاواهم.

وإنما كانت هذه المنهجية استنباطية لأنهم كانوا يضعون من القواعد ما يعتقدون أن أئمة المذهب ساروا عليها في اجتهاداتهم، وهذه الاجتهادات معروفة ومدونة ويمكن ملاحظتها واستيعابها، فاستنباط القواعد منها. كما أن نتائج هذه المنهجية من قواعد لا تكبر مقدّماتها التي تكونت منها، فالقواعد الأصولية/ النتيجة لا يقبل منها مخالفة الفروع الفقهية/ المقدمات. ولذلك، فإن هذه المنهجية استنباطية وتنطلق من العام إلى الخاص. وقد اشتهرت هذه المنهجية بالمنهجية الحنفية لأن الحنفية هم الذين اختاروا هذا المنهج في البحث في الأصول، كما اشتهرت بمنهجية الفقهاء لكونها المنهج الأخدم للفقه، أو لكونها المنهج الذي حافظ على التراث الفقهي الحنفي، ودافع عن فقهاء المذهب الأوائل.

ثالثاً: ثمة محاولة منهجية كادت أن تكون ثالثة المناهج، وهي المحاولة الشاطبية التي كانت تقوم على الجمع بين سبل تفهم النص الشرعي، وتفهم الواقع المعيش، ووسائل الوصل بين النص والواقع بحيث لا يكون هنالك سوء فهم للنص، فسوء تنزيل لمعانيه في الواقع. وقد اعتدت هذه المحاولة بجملة من القضايا لم تأخذ نصيبها من التحقيق والاهتمام في الدرس الأصولي وهي: مقاصد الشرع وعلاقتها بجميع مباحث الأصول، ومقاصد المكلفين، ومآلات الأفعال، وذلك قصد التنبيه على ضرورة إشراك سبل فهم الواقع المعيش في فهم النص الشرعي، ولولا غلبة نزعة التحفظ على الشاطبي في كثير من الأفكار الأصلية التي كان يختصرها لكان لهذه المنهجية شأن أي شأن، ولكن ظروفه وزمانه ما كان ليسمح له بالبوح عن هذه الإشراقات.

رابعاً: توصلنا في هذا الكتاب إلى اقتناع مفاده عدم واقعية القول بوجود منهجية أصولية تعرف بمنهجية الجمع بين منهجيتي الشافعية والحنفية، وينسب إلى بعض علماء القرنين: السابع والثامن تشكيل

منهجيـــة أصـــولية جديـــدة حاولت الاســـتفادة من مزايـــا المنهجيتين: الشـــافعية والحنفيـــة، والجمع بينهما، بيّـــدَ أن الحقيقة التي لا ينبغي أن يُـمَارى فيها هي افتقار هذه الدعوى إلى أســـاس علمي يسنده، بل لا تعـــدو أن تكـــون ادّعـــاء إمكانية الجمع بين أمرين نقيضـــين، وهما: الاستقراء والاستنباط.

ولعل مردَّ تسرب هذه الشبهة إلى ما أورده ابن خلدون في مقدمته من إشـــادة بكتاب بديـــع النظام الجامع بين أصـــول البزدوي، وإحكام الآمـــدي، فقـــد خُيِّـــل إلى ابن خلدون وغيره كون صـــنيع هـــذا المؤلف جمعاً، ولكنه استفادة من طريقة الآمدي في العرض ومناقشة الحجج والأدلة، ومن طريقة البزدوي في الاختصـــار والتمثيل للآراء والأقوال، ولم يكـــن هدفـــه الجمـــع بين المنهجيتين، وخاصـــة أن إحـــكام الآمدي وأصول البزدوي لا يشكلان كتبا تأصيلية لكلتا المنهجيتين.

خامساً: إن الحاجة اليوم ماسة إلى تطوير هذه المنهجيات والارتقاء بها في ضـــوء مـــا يموج به عالم الفكـــر والمبادئ من تطـــورات متتابعة وتغيرات متســـرعة، وإننا نؤمن بأن المنهجيات الأصولية تقبل التطوير والتعديل والإضافة والحذف، ولم تسمُ ذات يوم عن المراجعة الهادفة والنقد الهادئ؛ ذلك لأنه أريد بها أن تكون وسائل متجددة لفهم الوحي الإلهي، وحسن التعامل معه، وليست في حد ذاتها بوحي حتى تسمو على المراجعة والنقد البناء تمكيناً لها من حل الأزمات الفكرية المعاصرة.

وعليـــه، فـــإن الأمة اليـــوم بحاجـــة إلى تجديد مماثـــل للمنهجيات الأصـــولية، وتوســـيع لدائرتها لتغدو منهجية لتفهم المـــراد الإلهي من النصـــوص، وتفهم الواقع الإنســـاني المعيش، وتفهم ســـبل الوصل بين السماء والأرض والوحي والواقع، وما لم تتضافر الجهود على تحقيق هذا الأمر، فإن دعوات التجديد والإصلاح تظل أحلاماً وردية، وأمنيات بريئة لن تبرح دائرة النظرة المثالية إلى دائرة الواقع المشاهد.

سادساً: يمكن إرجاع تاريخ الاتصــال بين علم الأصول وعلم الكلام إلى منتصف القرن الثالث الهجري تقريباً، عندما قامت دولة المعتزلة قيامــاً ظاهراً متمثلة في الخليفة العباســي المأمون، وتمكنت تمكناً في عهد المعتصم، فمنذ ذلك العهد، عني المعتزلة بمحاولة الاستئثار بعلم الأصــول الذي تركه الإمام الشــافعي - رحمه اللّه - دون أن يســميه علماً قائماً بذاته.

سابعاً: إن وجود التشابه بين علمي الكلام والأصول من حيث إتاحة المجــال لحرية التفكـير والنظر والتأمل قــد كان وراء توجه المتكلمين نحــو البحث في هــذا العلم، كما أن رغبة الكثيرين منهم في ممارســة الاجتهــاد الفقهــي، وتحدي التقليد المفروض عليهــم، قد دفعتهم إلى اتخاذ علم الأصول وسيلة للاجتهاد الفقهي الحر ولنقد جملة من الآراء الفقهية المدونة التي أحســوا فيها ضعفاً ووهناً، لأنهم ما كانوا ليقدروا - علناً - على التورط في استنباط آراء فقهية جديدة مخالفة.

ثامنــاً: يمكــن القول إنّ مباحث علم الأصــول شــهدت بعد الإمام الشــافعي تطوراً باهراً، بانتقالها مــن دائرة الجهد الفرديّ إلى دائرة الجهــد الجماعيّ التنافســي، وهو ما أدى إلى توســيع دائرة مباحثه، وموضــوعاته، إذ بينما كانت مباحثه متراوحة بين علم الحديث، وعلم اللغة أمســت تضــمن مباحث وموضــوعات لغوية حديثيــة وكلامية؛ الأمــر الذي جعل إحكام حلقات هذا العلــم متوقفا في جانب مباحثه اللغوية المحضة على نيل نصيب وافر من فهم اللغة، وآدابها وسياقها، ومتوقفــاً في جانب مباحثــه الكلامية والحديثية على معرفة رصــينة بعلم الحديث وعلم الكلام.

وبنــاءً علــى هــذا، فلم يعــد مقبولاً علميــاً ذمُّ علم الكلام بصــورة إجماليــة، صــحيح أن الفلســفة اليونانيــة أثــرت في كثير مــن علماء الــكلام، بيد أن عطاءهم ينبغي أن يقدر حق قدره؛ إذ إنه ما كان لعلم

الأصول ليقوى على مواجهة تغير الزمن وقضاياه المتجددة، لولا تلكم الجهود الجبارة التي بذلها علماء الكلام في تطوير هذا العلم وضبط مباحثه وموضوعاته والمحافظة على النزعة التجديدية فيها، وهو ما يعني أن الاستهانة بتلك الجهود ليست إلا تجاوزاً صارخاً للحقيقة التاريخية.

تاسعاً: إن تجديد أمر الدين يتوقف على تجديد مناهج فهم حقائق الديــن وطــرق التعامل مع تلك الحقائق وسـبل تطويع الواقع لحقائق الدين وتعليماته السديدة، وتجديد مناهج الفهم وطرق التعامل يتوقف على تجديد الفكر الأصــولي، وبالتالي، فإن تجديد أمر الدين يتوقف على تجديد الفكر الأصــولي بوصفه المنهجية التي تحدد مناهج فهم حقائــق الديــن وطــرق التعامل معها وتفعيــل الواقع بهــا، وما لم يتم تجديد الفكر الأصــولي، فإنه من المتعذر - كما أســلفنا - تجديد أمر الدين تجديداً منشوداً ومؤثراً.

عاشراً: إن الدور التجديديَّ الذي ينسب إلى بعض الأعلام في الفكر الإســلامي كالشافعي والباقلاني والغزالي والرازي، تمثل فيما قاموا به من تجديد للفكر الأصــولي، وتطوير لمناهج فهم الكتاب والســنة، وطرق التعامل مع هذين المصدرين، ويعني هذا أن المنصب التجديدي لا يمكن له أن يتحقق للمرء ما لم يؤثر عنه تجدد في الفكر الأصولي، فضــلاً عن أن تجديد الفكر الأصــولي مقدمة ضــرورية لتجديد أمر الدين الذي أشار إليه البيان النبوي «يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد لها أمر دينها» أو كما قال عليه الصلاة والسلام.

حادي عشر: لم تتوقف حركات تجديد الفكر الأصــولي عبر تاريخ الفكر الإســلامي، فابتداءً من الشــافعي، ومــروراً بالإمام الباقلاني، وعروجــاً علــى الإمــام الغزالي وشــيخه الجويني، ووقوفــاً عند أئمة القرن السابع والثامن الهجري، وانتهاء بالإمام الشوكاني، كان تجديد الفكر الأصولي شأناً حاضراً في طروحات هؤلاء الأعلام.

على أن درجات التجديد ومراتبه ومستوياته كانت تتفاوت من عصر إلى عصـــر، ولكنه مع ذلك ظلّ التجديد أمراً غير منكور في أعمالهم. ومن الجدير بالإنصاف أن التجديدات النوعية في الفكر الأصولي من الشـــاطبي إلى عصرنا مالت إلى الضمور والأفول حتى غدا الحديث في تجديد الفكر الأصولي لدى بعض الناس في هذا العصر مدعاة إلى اتهام الداعين إلى ذلك في عقائدهم ونياتهم، والتشـــكيك في ولاءاتهم وتدينهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله تعالى!.

ثاني عشر: ثمة حاجة إلى إعادة صـــياغة موضـــوعات الأصول في لغة أدبية سلســـة ممتعة يســـيرة الفهم والاســـتيعاب، تجديداً للمنهج الذي سلكه الإمام الشافعي رحمه الله في صياغته القواعد الأصولية في رسالته الغراء، وفضلا عن هذا، فإن ثمة ضرورة للقيام بدراسات علمية كاشـــفة عن أثر العوامل الفكرية والاجتماعية والسياسية على تشـــكل معظم الأدلة التبعية من قياس واستحســـان ومصـــلحة مرسلة وسد ذرائع وعرف واستصحاب، وغيرها. والغاية من هذه الدراسات إعـــادة النظـــر في إمكانية تطعيم هذه الأدلة بحمـــولات واقعية معبرة قادرة على إعادة الفاعلية والديناميكية إلى هذه الأدوات.

ثالـــث عشـــر: ينبغـــي إضـــافة أدوات الرصـــد والتحليـــل في العلوم الاجتماعية المعاصـــرة المتمثلة في مناهج البحث الحديثة إلى الأدوات البحثية الأصـــولية، بحيث تغدو تلك مصـــادر القواعد الأصولية بعد: اســـتقراء النصـــوص وقوانين اللغة العربية، وقوانـــين المنطق، وأدوات الرصد والتحليل، وفي هذا تطوير وتجديد ضروري للمنهجية الأصولية التي ما ينبغي لها أن تتوقف عن التطوير والمراجعة؛ إذ إنّ توقفها عن ذينك الأمرين يتبعه توقف الفقه عن مواكبة المســـتجدات، ومواجهتها بالحلول العلمية الناجعة. وتحقيقا لهذا، فإننا نرى ضـــرورة الشـــروع بتدريس مهمات أدوات ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية المعاصرة جنباً إلى جنب مع بقية أدوات البحث المعرفية في الفكر الأصولي من قياس واستحسان واستصلاح وعرف واستصحاب.

أخـــيراً: لا بدّ من الاعتنــاء والاهتمام بمباحث المقاصــد، والواقع، ومــآلات الأفعــال، والعفــو، وســكوت الشــارع وغيرها مــن المباحث والموضوعات وثيقة العلاقة بالواقع المعاصر، بحيث تتم دراستها على المســتوى نفســه الذي تدرس به المباحث الأربعة التي ذكرها الغزالي في القرن الخامس الهجري، فحريٌّ بسائر الكليات والمعاهد والأقسام الشــرعية في العــالم الإســلامي أن تــولي هذه الموضــوعات وغيرها اهتماماً ورعاية، وذلك انطلاقاً مما لها من أهمية في ترشيد الصحوة وتسديد الحياة بتعاليم الدين.

وبهذا نصــل إلى نهاية هذا الكتاب ســائلين المولى الكريم أن يغفر لنا زلاتنا، ويعفو عن هفواتنا، ويســتر عوراتنا، ويعصمنا من المعصية، ويجعــل هــذا العمل مما ينفع الناس ويمكث في الأرض، إنه ولي ذلك، وعليه قدير.

قطب مصطفى سانو

نزيل كوالالمبور، ماليزيا



فهرس المصادر والمراجع

- **باللغة العربية:**

● الآبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داود (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة ثانية عام 1415هـ).

● ابن حزم، علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شارك (بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1980م).

● ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: المقدمة، تحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي (القاهرة: جنة البيان العربي، طبعة 1962).

● ابن خلكان، أحمد بن محمد: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (القاهرة، المطبعة الميمنية).

● ابن السبكي، عبدالوهاب بن عبدالكافي: الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الأصول، تحقيق جماعة العلماء - (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى 1404هـ).

● ابن عاشور، محمد الطاهر: أليس الصبح بقريب؟ (تونس: الشركة التونسية للتوزيع).

● ابن عبدالبر، يوسف النمري: الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء (بيروت، دار الكتب العلمية، دون تاريخ طبع).

● ابن عساكر: تبين كذب المفتري (طبعة القدسي...).

● ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ترتيب وضبط محمد عبدالسلام إبراهيم (بيروت، دار الكتب العلمية، 1991م).

● أبو زهرة، محمد: أصول الفقه (القاهرة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ).

● أبو سليمان، عبدالوهاب إبراهيم: الفكر الأصولي: دراسة تاريخية نقدية (جدة: دار الشروق، طبعة 1983م).

● الإسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن حسن: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 3، 1984م).

● أمين، أحمد: ضحى الإسلام (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة).

● أمين، أحمد: ظهر الإسلام (القاهرة: مطبعة النهضة، الطبعة السابعة، دون تاريخ طبع).

● البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب: الفقيه والمتفقه (الرياض، مطابع القصيم، طبعة 1389هـ).

● البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب: تاريخ بغداد (القاهرة، طبعة دار السعادة، بدون تاريخ).

● التفتازاني، سعد: التلويح على التوضيح (القاهرة، المطبعة الخيرية، 1322هـ).

● الجصاص، أحمد بن علي الرازي: الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النشمي (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية 1994م).

● جعفر، علي محمد: تاريخ القوانين ومراحل التشريع (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1986م).

● الجويني، أبو المعالي، عبدالملك بن عبدالله: البرهان في أصول

الفقه، بتحقيق عبدالعظيم الديب (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ثالثة 1992م).

● الخن، مصطفى سعيد: دراسة تاريخية للفقه وأصوله (دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، 1984م).

● الرازي: المحصول من علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني (الرياض، جامعة الإمام ابن سعود، طبعة 1400هـ).

● الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه بتحقيق عدد من العلماء، (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية 1992).

● الزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد: تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد أديب صالح، (بيروت: مؤسسة الرسالة).

● السبتي، القاضي عياض بن موسى: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، (بيروت، دار مكتبة الحياة/ وطرابلس، دار مكتبة الفكر).

● السبكي، تاج الدين عبدالوهاب: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناجي، وعبدالفتاح الحلو (القاهرة، مطبعة عيسى الحلبي، طبعة عام 1964م).

● الشاطبي، أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، بشرح الشيخ عبدالله دراز، وضبط الشيخ إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، 1994م).

● الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة، دار التراث، طبعة ثانية لعام 1979م).

● شلبي، أحمد: أصول الفقه الإسلامي (بيروت، دار النهضة العربية، طبعة عام 1986م).

● الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق شعبان إسماعيل (القاهرة: دار الكتبي، طبعة عام 1992م).

● الصدر، محمد باقر: الأسس المنطقية للاستقراء (بيروت، دار التعارف للمطبوعات، طبعة رابعة 1982م).

● عباس محمد حسني: الفقه الإسلامي: آفاقه وتطوره (مكة المكرمة، دعوة الحق، طبعة ثانية عام 1414هـ).

● العلواني، طه جابر: أصول الفقه – منهج بحث ومعرفة (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة ثانية، 1995م).

● الغزالي، محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول (بيروت، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، طبعة أولى).

● الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان: إخصاء العلوم (القاهرة: الأنجلو المصرية، طبعة عام 1968).

● المراغي، عبدالله: الفتح المبين في طبقات الأصوليين (طبعة القاهرة).

● النجار، عبدالمجيد النجار: في فقه التدين فهما وتنزيلاً (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، سلسلة كتاب الأمة، رقم 22، 1989).

● مجلة البيان (العدد 92، السنة العاشرة، جمادى الأولى، 1416هـ).

-باللغة الأجنبية:

- Chava Frankfort-Nachmias David Nachmias، research Methods op. cit.
- Martin Blumer، Sociological Research Methods، op. cit.
- Lee Ellis، research methods in the social Sciences، op. ci
- Stefan Nowak، Methodology of Sociological Research-General Problem، op. cit.

شروط الإسهام في الإصدار «مراجعات»

- أن يكون للباحث إسهام في ميدان الفكر الإسلامي والدراسات التراثية.
- أن يكون البحث جديدا لم يسبق نشره.
- أن يتناول البحث قضايا التراث العلمي والفكري والأدبي، منطلقا من واقع الأمة في المعالجة، ومستشرفا للآفاق المستقبلية.
- أن يسهم في تأصيل الرؤية الوسطية وإشعاع قيم الفاعلية والتجديد في تناول التراث.
- أن ينطلق، في التحليل والمعالجة، من الرؤية الوسطية القائمة على قيم الإنصاف والحوار والموضوعية.
- أن يبتعد عن إعادة إنتاج الخلاف الفكري والمذهبي
- أن يعتمد المنهجية العلمية في التوثيق والترقيم والتحقيق.
- أن يقدم البحث مطبوعا في ثلاثة نظائر، إضافة إلى قرص مدمج، وأن لا يتجاوز مائتي صفحة، من حجم A4، وبخط Simpliefed Arabic، ذي البنط 16.
- يحق للجنة العلمية أن تقترح على صاحب البحث إدخال التعديلات المناسبة.
- لا تسترد الأبحاث غير المنشورة.
- يقدم لصاحب البحث المنشور مكافأة مالية تقديرية.



ظـــلال وارفـــة

- مجموعة قصية -

دكتوره سعاد الناصر

(أم سلمى)



سعاد الناصر (أم سلمى)

من مواليد تطوان بالمغرب سنة 1959، حصلت على دبلوم الدراسات العليا سنة 1992، ودكتوراه الدولة في الآداب سنة 2002، تعمل أستاذة جامعية بكلية الآداب، بتطوان، صدر لها ديوانان شعريان ومجموعة قصصية، إضافة إلى تحقيق للرحلة التي قام بها «محمد الصفار» إلى فرنسا بعنوان: «الرحلة التطاونية إلى الديار الفرنسية» وكتاب «قضية المرأة.. رؤية تأصيلية» و«جماليات الدعاء» الصادرين عن كتاب الأمة بقطر. ترأس تحرير جريدة «ملامح ثقافية».



نهر متعدد.. متجدد

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام النوعي في إثراء المحيط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات دورية وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة، رمز بريدي: 13001 دولة الكويت
الهاتف: 2487106 (965+) - فاكس: 2468134 (965+)
البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

الطبعة الأولى - دولة الكويت

يوليو 2007 م / جمادى الثاني 1428هـ

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

الموقع الإلكتروني: www.islam.gov.kw

تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع : 2006/536
ردمك: 7-67-90-99906

فهرس المحتويات





تقـــديم


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيد المرسلين.

ترتـد التجربة الأدبية للأستاذة سعاد الناصر (أم سلمى) إلى أزيد مـن عقدين مـن الزمن، فقد عرفهـا القراء شاعرة وناقـدة وقاصة، وظلـت ألـوان كلماتهـا تنسـج عالمـاً تتوزعـه دلالات وقيـم جمالية وحضارية متنوعة ومتداخلة.

ويمكن الانتهاء إلى حكم نقدي ثابت، وهو أنَّ مجموعتها القصصية «ظلال وارفة» تمثل، بحق، خلاصة النضج الفني والدلالي الذي بلغته القاصـة، وهـذا ما يفسر التنـوع الأسلوبي والقيمي الـذي تستبطنه قصـص المجموعة، فهي لا تسير علـى وزان منهج واحد في الكتابة القصصيـة، بـل تتداخل فيها عناصـر تنتمي إلى الكتابـة الواقعية، وأخرى عالقة برحم الكتابة الرمزية. كما أن تخير اللفظ يبلغ عندها أرقـى مستويات التناسب والمواءمة بيـن الحالة النفسية والوجدانية والمفـردات المختارة للتعبيـر عنه، وذلك في شـكل يضفي حميمية شديـدة ملائمة بيـن الدلالة والنسق، مما يساعد على تعميق الحدث وجعلـه منفتحاً على أبعـاد إنسانية زاخرة بالمعانـي والدلالات، كما أن الصياغـة الجملية تتراوح بين الكتابة النثرية المسترسلة والجملة الشعرية الموجزة المكتنزة بروح الاستعارة والمجاز.

وتتـوزع ضمائـر السرد بين الـ «أنا» بمـا تحمله من ذاتية واندماج وتوحد والـ «هو» بما يختص به من إيهام بالموضوعية والحياد.

وهـذا الحكم يساعد علـى إيجاد تفسير للتـوازن الحاصل، مثلاً، بيـن قصص: (وجـوه، ومقـلاة، السفنج، وهـروب، وواقـع وأحلام،) وبين (أغصـان السكن، وتماس، وحينما تتكلم المـرآة، وليل الغربة)، إذ تبـرز الواقعية، في المجموعة الأولـى، بألوانها الصادمة وروحها الاجتماعيـة في مظاهر الفقر والحرمـان والحياة الشاقة لدى فئات

كثيـرة مــن المجتمــع، بينما تحضــر الرمزية فــي الأبعــاد الدلالية وتوصيف الشخصيات في باقي النصوص السردية، فلا يغدو الحدث والشخصيــة سوى معبر لأطيــاف من القيم والرموز والإيحاءات، مثل دلالــة العلاقة الوجودية القدرية بين صفحــة الورقة البيضاء وسواد مداد القلم في قصة «تماس»، والدلالة المستعصية في «ليل الغربة»، أو تلك الدلالة الرمزية العائمة في ثنايا مقاطع قصة «نوارس اليقين».

ومهمــا ظهر التباين بين القصص في سماتهــا الواقعية والرمزية، فــإن أسلوب القاصة أضفى عليها جميعها نوعاً من التوازن من خلال توفيقها في تقنية التوزيع والمزج في الصيغة الجملية بين الاسترسال النثــري والإيجــاز الشعري. ويطمئن الدارس إلــى أن مختلف قصص المجموعة صالحة لأن تكون شاهداً على هذا التوازن الأسلوبي، ومن المؤكــد أن اجتراح الكاتبة للإبــداع الشعري مارس تأثيره «السحري» علــى الجملــة النثرية، فخرجــت كأنها أبيات تنتمي إلــى حقل الشعر إيقاعاً وصورة وتركيباً، مثل ما يلحظه القارئ في مطلع قصة «نوارس اليقين» في قول الساردة: «التقيته حين كان مزيح من الشغب والتعب يلتــف حول قلبــي، وأنا ألمس كل يــوم التسابق المحمــوم نحو إفراغ الوجدان من نبضه وروحه. وجوه وألوان يملأها سواد وحزن مثل ليلة غاب فيها نور القمر، وتشكيلات خالية من أي موقف إنساني أو رؤية جمالية تمنح بصيصاً من الأمل أو طعماً للوجود..».

وقــد سبــق للناقد محمد حســن بريغش أن عرض لهــذا الملحظ الأسلوبــي فــي الكتابــة القصصيــة عنــد «أم سلمــى»، واعتبــره من العناصــر التي تفرض علــى المتلقي تيقظاً وتنبهــاً لمسارات تشكيل الصورة بمختلف خيوطها وألوانها ودلالاتها، يقول عن قصصها: «إنها مليئــة بالصور، حتى لتكاد الصورة تدفع الصورة وتتداخل حتى يحار القارئ فــي متابعة أجزائها لكنها تظل تفسح أمامه أبعاداً ومساحات ملونة شاسعة وأحلاماً وأفكاراً وأحاسيس متوالدة، مما يعطي القصة الواحــدة على قصرها، بعداً إنسانياً رائعاً» (مجلة المشكاة المغربية،

عدد: 29، 1998، من مقال: «قراءة في مجموعة أم سلمى القصصية «إيقاعات في قلب الزمن»، ص: 67).

ولابـد أن يكـون من ضمـن أسئلة النقـد التي تتيحهـا المجموعة تلـك التي تتعلـق بأسرار هذا التـوازن بين الواقعيـة والرمزية، وبين الاسترسـال النثري والإيجاز الشعري، والحاصل أن التوازن لايرتبط، فقـط، بانشـداد الرمزية إلى مقوم الواقعيـة، أو العكس، وإنما يرجع الأمر، بالأساس، إلى الرؤية الفنية والحضارية لدى القاصة، فالمتأمل في إنتاجها يلحظ أنها تنطلق من فلسفة تؤكد دور الأدب في بناء النفس والمجتمـع والقيم، وترفضـ تحجيمه حتى يغدو مجـرد تشكيل فني لحـالات وأوجاع وتجارب ومتاهـات. إن الأدب، بنظر القاصة، يتقوم بمـا يقـوم به من دور في رصد الآفات وتحليـل الظواهر واستشراف المستقبـل، دون أن يخـل ذلـك بطبيعـة الأدب الفنيـة ومستوياتـه الجماليـة، ولعـل القراءة الرمزية لقصة «نوارسـ اليقين» تكشف عن روح تلـك الرؤية، فالشخصيـة الرئيسية في القصـة فنانة تشكيلية، تعايـن، نفسياً وجمالياً، لحظـة الانعتاق من الإبداع الفني الهائم على وجهـه في حمـأة الطين إلى رحاب الإبداع الهـادي إلى سواء السبيل فـي رعاية الفطرة الإنسانية وتنميتها والارتقاء بها في معارج العطاء والفاعلية والتوجيه.

وباعتمـاد هذه الرؤية الحضارية لدور الأدب في النفس والمجتمع والقيـم، يستطيع القارئ أن يتتبع مسارات نمو الشخصيات وأحداثها ومصائرها داخل مجموعة «ظلال وارفة».

ففـي قصة «البحر» معالجة وجدانية لظاهـرة هجرة الشباب إلى الضفـة الأخرى من البحر الأبيضـ المتوسط سراً، وانتهائهم إلى أن يصيـروا جثثـاً شاهدة على خلل عميق في مختلـف بنيات المجتمع، وفي قصة «توبة» شعور فياض برحمة الله وعفوه، وفي قصة «هروب»

نقد للحالة النفسية التي تقود صاحبتها إلى اللجوء إلى عالم السحر لتجاوز الأزمة. وفي قصة «أغصان السكن» تلميح سردي إلى أزمة «الطلاق النفسي» الذي يخيم على الحياة الزوجية بسبب «روتين» العمل والعادة، حيث تتعطل أجهزة الاستقبال النفسية والعاطفية بين الزوجين إن لم يتداركا الموقف الخطير بجهاد متواصل للاهتداء إلى أساليب التجديد المختلفة في الحياة الزوجية.

وفي قصة «ولادة» تذكير بأهمية الابتلاء في حياة الإنسان، ودعوة إلى «تطبيع» العلاقة معه بحثاً عن توازن نفسي مفقود في الثقافة المعاصرة التي تريد أن تعلي من شأن الإحباط والتمرد واليأس، وإدخال الإنسان، بطاقته الحيوية وقدراته الحياتية، في دوامة من الصراع النفسي والاجتماعي الفاقد لمعناه وقيمته.

إن التوازن بين الاسترسال السردي والإيجاز الشعري، واستحضار رسالة الأدب يمثلان مدخلين ثريين لولوج العوالم السردية في «ظلال وارفة»، وهذا لايلغي إمكانية اهتداء القارئ إلى مداخل أخرى بحصافته وأفق انتظاره وأنساقه الثقافية وذوقه الأدبي، وذلك كله مدعاة لاغتناء المجموعة في مد ظلالها الوارفة إلى فضاءات لا حدود لها.

ويسر قطاع الشؤون الثقافية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت أن يقدم للقراء الكرام هذه المجموعة القصصية ضمن إصدار «**إسهام**»، إسهاماً منه في إثراء الساحة الأدبية بالإبداع الهادف والمفيد.



القصة الأولى

رجـــــوع

رجوع

طعـم مدينتـي لايبرح حلقـي مهما ارتحلـت،أو نأيـت، ريحها الشرقية الباذخة تعشش داخل عظامي، يأخذني حضورها البهي نحـو آفاق شاسعة، تبهرني بعنفوان أبنيتها بعتاقة دروبها، تهزني أحزانها، مسراتها، تبعثرني، تلملمني، رائحة ترابها تتصاعد إلى رأسـي فأنتشي، رذاذ بحرهـا يغسل أعماقـي، فأرتد طفلة تلهو علـى رمال شاطئها، أجمع الأحجـار الملونة الجميلة والأصداف الرائعـة، أضعها في كؤوس زجاجيـة، وأطل عليها كل صباح، ولا أرميها إلا إذا جمعت أخرى.

استغرقني الحنين فلم أشعر باقترابه حتى استأذن في الجلوس بجواري. يا الله،، كم الدنيا ضيقة بشساعتها، جلس على المقعد المجـاور، سألته عن أحواله في هـذه المدينة الضبابية، تأملته، لـم ألتـق به منذ سنيـن، تذكرت آخر لقاء معه فـي مرتيل، حين أقامـت الكلية حفلاً لتسليم الجوائز للمتفوقين كان لايستقر في مكان، كتلة من النشاط والحركة، إذا قام بعمل دراسي أو طلابي، أخـذه بقوة واستفرغ وسعه فيه، حتى نظـن أنه ليس وراءه سوى ذاك العمـل، كنـا جميعاً نتوقـع له مستقبلاً زاهـراً، وكنت أشعر بمشاعـره تجاهـي، لكنـه أبداً لم يتجـرأ على البوح بهـا إلا يومٍ الإعلان عن النتائج النهائية للامتحانات، ذلك اليوم ظل محفورا فـي ذاكرتي، كانت الفرحة تضفي عليـه بريقاً محبباً، حين أخذ يحدثنـي في القاعـة المكتظة بالطلبـة عن تطلعاتـه وأحلامه، وأرخى الحياء علينا سدوله وهو يبثني إعجابه ورغبته القوية في مشاركتي حياته، واتفقنا على أن يتقدم لخطبتي بمجرد حصوله علـى وظيفة كيفما كانـت ريثما ينهي دراساتـه العليا . كان واثقاً

مــن تهافت الشركات عليه بمجرد مــا يعلن عن رغبته في العمل عندها، لأنه يمتلك شهادة التفوق في تخصصه، كما يمتلك خبرة لا بأس بها نتيجة عدد من التدريبات التي قام بها دون أجرةٍ في عــدة شركات، انتظرته طويلاً، لكن خبره انقطع عني تماماً، إلى أن زارتني إحدى صاحباتي في الكلية، وأخبرتني أن والده توفي، وأن محاولاتــه فــي حصوله علــى عمل كلها بــاءت بالفشل، وأنه هاجر إلى دولة غربية لإعالة أسرته.

تبادلنــا نظــرات صامتــة، كان شديد الأناقة كمــا عهدته، بدا لــي أطــول مما كنت أعرفه، ربما بسبــب نحافته التي زادت، يده اليســرى تقوم بحــركات عصبية، أخبرني أنه لم يذهب إلى البلد منذ أكثر من خمس سنوات، لأنه لايملك الوقت لذلك، فكل وقته يقضيه فــي دوامة العمل المتواصل، ونتــف العطلة التي يحصل عليها تستولي عليها زوجته البريطانية، حيث تعتقد أنها حق لها وحدهــا تتصرف فيها كيفما تشاء، ريثما ينهي السلف الذي تلفه حول عنقه، وتخنقه به كلما حاول التنفس من سيطرتها، حكى لي بمــرارة كيف التقى بها بعد سلسلة من المعاناة في بلاد الغربة، كانت الأبواب كلها مسدودة في وجهه، إلى أن رآها تتنزه مع كلبها في حديقة عمومية، احتضنت معاناته، أو هكذا خُيّل له، وفرشت له أحلاماً وردية سيعيش فيها بمجرد الارتباط بها. لم يكن يفكر في نفسه، أو في مستقبله الذي ضاع بين لامبالاة المسئولين فيٍ بــلاده بالنوابغ مثله، وإنما كان يفكر في بطون كثيرة تنتظر قليلا من الشبع. انجرف معها في ممارسات عديدة لم يكن يتصور أنه يمكن أن يقدم عليها يوماً ما، وقّع على أوراق تؤكد أنه مدين لها بآلاف الدولارات، قالت إنها مسألة شكلية فقط، من أجل موافقة صديقهــا علــى استخدامه، وانغمس في حلقــات خالية من طعم الحياة، كان كثور يدور في ساقية دون نهاية.

قال:

«كنــت أتمنــى لو كنت ثوراً في بلدتي علــى أن أكون أعيش هنا بهــذه الطريقــة، لم يعد عندي إحساس بالفــرق بين شيء وآخر، أصبــح رحيل النهار كرحيل الليــل، وأصبحت أعيش خارج حدود الزمان والمكان».

نظراتــه التي كانت ثابتة مستقرة أصبحت زائغة، تدور ولاتكاد تستقر على شيء، قال:

- «أشتقــت إلى حنان أمي، إلى لهفتها علي، افتقدت الجلوس مــع عائلتــي على مائدة واحــدة، نأكل من صحن واحــد، نتسابق على قطــع اللحم القليلة، نتبادل الضحكات، افتقدت كثيراً زرقة البحــر الذي كنت أطل عليه من نافذة غرفتي، رائحته المختلطة مــع صدى الأذان، افتقدت سريان الحرارة في مشاعري، لم أعد أستطيع الاستمرار في هذا المنفى، تخليت عن كل شيء، وها أنا أحاول استعادة شيء من الصفاء».

كان يتكلــم دون انقطــاع، كأنه منذ مدة هو ينتظر من يفتح في وجهه نوافذ للسمع، ضحك وأضاف بنبرة مرة:

- «كثير من الشباب يحسدونني على ما أنا فيه، لايعرف قيمة الوطن إلا من تغرّب عنه، وذاق طعم المرارة الذي ينفجر من كل زاويــة من زوايا الغربة، ولايجيد الاستمتــاع به إلا من قلبه عليه انفطر».

كنت أستمع إليه، أفهم إحساسه بالغربة، ولو كانت بطعم آخر، فقــد حاولت أن أنتمــي إلى البلد الذي سافــرت إليه، وقلت: إن هذه أرض الله الواسعة، والمهم أن أغرس فيها نباتاً طيباً، ينمو

ويؤتي أكله كل حين، لكن مشاعر الحنين إلى مسقط رأسي، إلى رائحة ترابها، إلى لعب الأطفال في أحيائها، إلى كل شيء فيها، تملك عليّ نفسي، خاصة في أيام العطل، وتغلبني نبضات قلبي التي تتسارع في كل ذكرى من ذكريات أحبابي، كنت قد بدأت في الانزواء إلى داخلي الذي ألجأ إليه كلما أضناني الحنين، لكن صوته المتسارع أعادني إلى الواقع، كان يقول:

- «أرجو ألا أكون قد أثقلت عليك بحديثي».

كان ينظر إلي بحسرة، رأيت في عينيه كلاماً آخر يريد أن يبوح به، ارتبكت، لم أرد إحراجه بذكر مسوغات عن تخلفه، ودعته بعجالة، وحاولت الانصهار وسط الجموع.



القصة الثانية

أنّ يا رب

آنٍ يارب

خرج من محل الحلاقة يصفر لحناً شعبياً معروفاً، بعد أن أحال الحــلاق شعره إلى دبابيس واقفة. مرت بجانبه فتاة تكاد ترقص فــي سروالها الجينز المشدود والقميصــ القصير الذي يكشف عن سرتها المزينة بنجمة حمراء. بادرها بابتسامة وسؤال، وقفت تــرد عليه بــدلال، ودون أن تشعر، نشل برقة محمولها، ثم ودعها بابتسامة أخرى وكلمة إعجاب هابطة، ولما ابتعدت تمتم:

- «ساقطة مغفلة».

أحس بنظرات تحرق قفاه، التفت، كانت واقفة تودع صاحبتها، نظــرت إليــه بعتاب، قبل أن تدخل باب العمــارة، كان يفتخر بأنه لاتوجد في الحي فتاة تستعصي عليه، وأن خفة يده مثالية، وأنه مــن المتفوقين في الغش في الامتحان. إلا أن هذه تمنعت عليه، وتشعره دائماً أنه في الطريق الخطأ.

جلس وسط شلة من أصدقائه في مقهى الحي، ارتفع لغطهم، تكاثــرت مجاهرتهم، تعالى أذان المغرب، أحس بقلبه يخفق، كان صوت المؤذن شجياً، يكاد سنا تأثيره يخترق القلوب الصدئة. منذ مــدة، وهو يشعر بقلبه يتندى كلما سمع الأذان، وكثيراً ما تساءل عن طبيعة إحساسه لو أنصت للقرآن. ضحك بصوت مرتفع كأنه يطــرد هذا الخاطر، حاول الانخراط في رواية المشاهد العارية والنكت البذيئة، شعر بالملل، بالرغبة في التقيؤ، بلع ريقه، صعد طعم مر إلى لسانه، سمع صديقه الجالس إلى جواره يقول له:

- «مــاذا بك، ألــن تسمعنا صوتك هذا المســاء؟ الظاهر أنك مستغرق في التخطيط للإيقاع بإحداهن».

لــم يــرد عليه، تراءت لــه كشمس وسط ظلمــة قاتمة، الخمار الأســود يحتضن رأسها ووجهها، وينســدل على صدرها يغطيه، تابع مخيلته عساها تسعفــه في استشفاف ماوراء لباسها، ترتد إليه مخيلته حسيرة، اخترق صوتها أذنه:

- « .. الشبــاب أصبح بالوناً فارغــاً من أي محتوى، اهتماماته تافهــة، رغباتــه مدنســة، لاهــدف لــه فــي هــذه الحيــاة سوى العبث..».

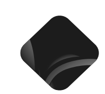
لــم يستطع ذلك اليوم أن يتابع كلامها، فانسحب، لكن نبراتها ظلت متغلغلة في أعماقه، تطفو إلى السطح حيناً بعد أن استحضر كلماتهــا حين سألها عن رأيها في صوته، في الحفلة التي شارك فيها بالغناء بعد ذلك:

- «والله بالقرآن أجمل».

لــم يستطع ذلك اليوم أن يستوعب كلامها، فنظر إليها ببلاهة وانصرف.

تململ فــي مقعده كأنه جالــس على رزمة مــن مسامير، هب واقفاً، خرج إلى الشارع، داعب الهواء وجهه، شعر برغبة شديدة فــي الاغتســال، لم تكــن أمه موجــودة في البيــت كعادتها، وجد أختــه جالسة أمام الإنترنت مستغرقة فــي الدردشة الكتابية مع أحدهــم. اغتسل، أرجع شعــره لطبيعته، جلس أمــام التلفزيون يبحــث عــن قناة يمكن أن تعجبه، لم يكن يــدري عمّ يبحث، لكنه استمــر في البحث، وجد قناة تبث آيــات من القرآن، تسمر أمام المقرئ سمعه يقول:

﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله﴾.



كان صـوت المقرئ ندياً، يسري في القلوب الظامئة فينعشها، خفـق قلبه بشدة، اهتزت أعماقـه لعمق الكلمات وجرسها، حزن شديـد سيطر عليه، لأنه رغـم تأثره لم يفهم المعاني، كان يحس أن الكلام موجه إليه، وأن اللّٰه تعالى يخاطبه، لم يعرف ماذا يقول له عز وجل أسرع إلى المعجم يحاول شرح الكلمات الرائعة التي سمعهـا «أمـا آن..»، توقف كثيراً عنـد المعاني والدلالات،هتفت روحه: «آن يارب، آن يارب» كانت الدموع تنهمر على خديه، تقطر فـي أعماقه قطرة فقطرة، السؤال يكبـر فيهِ ويكبر: «هل هناك أمل في النجاة، في الخروج من الزيف الذي أعيش فيه؟؟ يارب، يـارب» فتش عن القرآن الكريم، وجده بين الكتب المجلدة، كانت أمـه تضعه للزينـة والتباهي في المكتبة الصغيـرة المنزوية في ركن الغرفة، أخذه، نفض الغبار عنه، احتضنه، بدأ يقرأ فيه، أحس بسكينة واطمئنان في صدره، تشبث به بقوة، وقرر الانخراط في الحياة.

فـي الصباح كان واقفاً ينتظر الحافلـة التي ستقله إلى كليته، وجدهـا تنتظـر أيضاً، حين اقترب منها، حدجتـه بنظرة راضية وقالت: «اللّٰه المستعان».



القصة الثالثة

البحر

البحـر

-1-

تطلـع بعينين حالمتين إلى البحر، تمتـد أمامه زرقة منبسطة تلتقي بحمرة متناثرة، فيشكلان لوحة طبيعية رائعة، أصاغ السمع إلــى الهدير الخافت الممتد منه إلــى شراييته، ثمة زورق يستعد لرحلة ليلية في صيد السمك، قال له صديقه:

- «ألن تأتي معنا الليلة أيضاً».

أجابه دون مبالاة:

- «لا أنْسى».

أطلــق صديقه شتيمة بذيئة نحــوه وتابع عمله، لم يلتفت إليه، أشعــل لفافة التبغ الأخيرة التي في حوزته، وظل يرنو إلى البحر حالمــاً. جذب آخر نفس فيها ورماهــا. أخذ حجراً ورماه بعيداً، فأحــدث دوائــر ضاقت حتــى تلاشت، انثالت عليــه ذكريات من طفولتــه، كانت أمــه توقظه مع الفجر، ليذهــب إلى الشاطئ مع إخوتــه ومجموعة مــن أطفال القرية لانتظار سفــن الصيد التي خــرج بها آباؤهــم، فتخرج السفــن، ويُفرز السمــك، ويذهب كل واحــد إلى شأنه، ويظــل هو في البحر، يضمــه بصدره، ويدخل معــه في علاقة حميمية خاصة، حوارية أو صامتة، إلى أن تغيب الشمس،وتخــرج السفن إلــى عرضه مرة أخرى، حتى أطلق عليه أهلــه وأصحابه عاشــق البحر، وهذه العلاقــة الخاصة كثيراً ما كانــت تجعله يهرب من الكُتّاب، بل إن اللقمة كان يخطفها خطفاً ليجــري إلى حضن البحر صيفاً وربيعــاً، ويتأمله ويناجيه خريفاً

وشتـاء. ومـا إن أكمل السابعة من عمره حتـى بدأ والده يخرجه معـه إلى الصيد، فيساعده بهمـة ونشاط، ولم تفتر علاقته معه إلا بعـد أن وضـع قدميه على أعتـاب الشباب، وبـدأت مشاعر غامضـة تقتحم عليـه وحدته مع البحر، خاصـة حين تعلق قلبه بجارته الجميلة، وحيـن أصبح يطل على الجميلات في الشاشة الصغيرة الموجودة في المقهى.

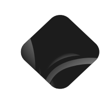
لمـا صعد اللـون الرمادي في وجه الحمـرة، يمم وجهه شطر المقهـى الوحيد المطل على البحر، لـم يجد مقعداً فارغاً، أخذ حجـراً وجلس عليه بيـن يدي التلفزيون، فـي انتظار موعده مع الرجـل الـذي و عده بترحيله إلى الضفة الأخرى من البحر، بعد أن سلمـه كل النقـود التي ادخرهـا لزواجه من جارتـه، منذ أن فتـح المقهى أبوابه ورجـال القرية شباباً وشيوخاً يسهرون فيها، يلعبون الرَّنـد أو يحملقون في الشاشة، فقلّ الخروج إلى البحر، ولم يعد يواظب عليه إلا المواظبون على الصلاة، كما لم يعد أحد يعـرف عن غيره شيئاً، فقل الاهتمام ببعضهم البعض، وفي ذلك اليوم لم يعرف أحد هل اتصل صاحبنا بصاحبه أم لا.

-2-

انصرمـت الأيـام، والشاب غائب عن القريـة، قيل إن عروسة البحـر أخذته معها إلى أعماق البحر بعد أن عشقته منذ أن كان طفـلاً، وقيـل غرق في البحـر وسيظهر قريباً، وقيـل هناك من رآه فـي الضفة الأخـرى متأبطاً ذراع شقراء جميلـة، وقال إمام المسجد:

- «تعالوا نقرأ عليه القرآن، ونهديه له حياً كان أو ميتاً، واحذروا الغرباء، ولا تخالطوهم إلا بالمعروف الواضح».

وفـي كل مسـاء، تختفي الشمس في الأفق الـوردي، باسطة للتواصل مع الشاطئ جسراً بلورياً يتلألأ على صفحة البحر.





القصة الرابعة

حين تزهر أوراق السفر

حين تزهر أوراق السفر

تطلعت إلى السماء، بدت لي النجوم المضيئة بعيدة، نائية خلف نواميس أبدية ترتشف برقاً، وتضعني وجهاً لوجه مع البكاء، لم تدهشني الدموع التي انهمرت شلالاً، تحاول غسل الأحزان المتراكمة، فمنذ أن اعتراني الفضول وشدني إلى تفاصيل الحياة، وأنا أدمن البكاء... أحياناً يأتيني على شكل دموع نسائية تستعين بتواطؤ أنثوي لتنبت الأوجاع المتناثرة على صفحات الذات، وتسقي تمرداً أخضر حتى يزدهر أكثر من قوس قزح. فكرت أن إحساس الشاعر الجاهلي بالليل مصيب:

وليل كموج البحر أرخى سدوله   عليّ بأنواع الهموم ليبتلي

ليبتلي...

فكلني يا أعز حبيب لهمٍّ أقاسيه سريع الكواكب لأتربع في عينيك، وأسند رأسي المحموم في صدرك.

غزتني ابتسامة حزينة، فالشعر يداهمني بحزمات من الضوء، ويكاد يغويني لأهيم في الملكوت الأرجواني، وأنا وحيدة، تُلهب الآلام مرمى بصري، وتستبيح ذاتي في مواسم الجفاف.

لم يبق على أذان الفجر سوى لحظات حين سمعته يخرج من غرفته بهدوء، شعرت لحظتها كم سأفتقد هدوءه.. كم سأفتقد ابتسامته الحيية التي لاتفارق وجهه.

سأفتقد ذلك البوح الذي يختزله أياماً في صدره قبل أن يتدفق بغزارة، فأتلقاه في صدري، وأعيش معه همومه ومشكلاته، وأغوص

وراء آمالــه وأحلامــه.. تساءلــت بمرارة: هل ستظــل تستحضر لحظــات البــوح والتدفق في غربتك ياحبيبــي؟ هل ستكتمها في نفسك حتى ترجع إليّ؟...

تتــاول فطوره بصمت متحاشيــاً النظر إلي، ماذا سيحل بي يا أعز حبيب؟

ضممتــه إلى صدري بقــوة وكأني لاأريد تركــه أبداً... دفنت رأســي في عنقه، ووددت لو توقف الزمــن وأنت بين أحضاني يا أعــز حبيب لأشم بقايا من طفولتك، وأتتبع مجرى الحليب الذي ألقمتــك إياه ليسلمني إلى مرســى الرجولة في عينيك.. تشدني من كتفي وتقول:

– «أمّــي ادعي لي، فهذا أكثر مــا أحتاج إليه في هذا الوقت.. سأشتاق إلَيك يا أمي..»

ورحلت، سافــرت وتركت حضوراً كالشعاع في جيد القصيدة، وأدركت أن مفردة الشوق لاتستوعب مثقال ذرة مما أشعر به في غيابــك.. الغيــاب.. هل أنــت حقاً غائب؟ وهــذه الومضات التي تعانــق رحاب القلب، وتغزو الوجــود، وتخفض لي جناح الذل من الرحمــة حتــى تمنحني السكينــة.. وأعرف أنك تحــاول أن تجد نفســك في هذا الفضاء الذي لايحمل أي بشائر.. أن تنمو نخلة متسامقــة في أفــق الكرامة.. تذكرت كلامه حيــن تسلم تأشيرة السفر وقد لاحظ تجهمي وكآبتي:

– «أمــي لست مسافراً من أجل المتعة أو اللعب، تذكري دائماً أنني ذاهب من أجل العلم، ألا تعتبرين هذا فرضاً وجهاداً؟؟».

أجــل يابنــي، فطلب العلــم بإخلاص نوع من الجهــاد، شعرت

بالارتبــاك والخجل يلفان روحي وجســدي.. الجهاد.. هل أرتفع إلى مرتبة الشهداء؟؟... حلم لا يبدأ بالتثاقل والقعود أو باللهاث وراء كل ســراب، ولايتحقــق بالتمنيات، أعرف يابنــي أنه لم يبق أمامنا من طريق سوى العلم ثم العلم، فهذا زمن الإعصار واللعب في هاوية الدمار، ولن نستطيع الصمود إلا بثمار «اقرأ» ثم «اقرأ» وإنــي أعرف أيضاً يابني أن رحم هــذه الأمة ولود، وهي ما تزال تلد من يتصدى لكل إعصار، فيستحيل حبا ورحمة، هل يهم بعد هذا أن نفترق؟؟..

انتبهت إلى نداء طفلي الصغير:

- «هيه أمي، ألا تسمعينني؟»

احتضنته بشدة وقلت له:

- «أجــل يابني أسمعك، وأسمع همســات الشوق إلى مواصلة الطريق».



القصة الخامسة

توبة

توبة

تتسحب أشعة القمر الباهتة من الأشجار المتناثرة على مرمى البصر، يظل النور منتشراً، يوشّح صوت المؤذن السكون، يعلو قوياً واضحاً، أصوات الديكة تُكبِّر في تناغم، تتقلب في فراشها، أذرع الدفء تحيط جسدها بإغراء، يتسلل الهواء الربيعي من النافذة المفتوحة على الحقل، تتنشقه، يتواطأ مع الدفء، يكمل المؤذن الأذان، تحرك شفتيها بالدعاء، تسمع نداء يتصاعد من أعماقها، تختلط رائحته بالرائحة المحيطة بها، تفر بقايا النوم من أهدابها، تحس بانتشاء، تقفز خارجة إلى البئر لتتوضأ، وجدت صاحبتها سبقتها وأنهت وضوءها، بادرتها قائلة بمرح:

- «هيا لم يعد متسع من الوقت»

تنفرد بربها في ركعتي الفجر، تتكشف طاقات النور والطهارة في أعماقها، تمسح غباراً ما زال متراكماً. حين انتهت، وجدت الصف متراصاً، كتفا الأم ملتصقتان بابنتيها، تلتحق بهن، تكاد تلمس أحاسيس الطمأنينة والسلام بيديها.

تترقرق الكلمات القرآنية جداول تسقي جفاف الزمن القاسي، تركع، سبوح.. قدوس.. رب.. تسجد، سبحان ربي الأعلى.. قشعريرة منعشة تسري في كيانها كله، تتبلل الأرض بدموعها، تدعو، تغتسل، ترجو، تحس بنفسها خفيفة، تطير وتطير...

دعتها صاحبتها لقضاء أيام معها في قريتها المطلة على البحر. امتنعت في البداية، قالت لها إنها مشتاقة إلى التلفزيون والسهرات العائلية الليلية التي تطول إلى أن تشرق الشمس،

وأنهـا في حاجة إلى نسيان إحباطهـا، وفشلها في النجاح، وفي الحـب، وفـي المصالحة مـع نفسها ومع من حولهـا، في حاجة إلــى الغرق أكثر في محيط عائلتها، والدها رجل أعمال وتجارة، ويقيـم بين الفترة والأخرى سهرات يبرم فيها الصفقات، برعاية أمهـا وقطـرات أنوثتها التي توزعها علــى الجميع بالتساوي، في كل سهــرة معهمـا، كانت أمها قد علمتها الرقص، وكانت تطلب منها أن تتفنن فيه كل ليلة معها، في البداية أحست بالقرف حين تسلطـت نظـرات الساهرين على جسدها الــذي يتلوى كراقصة محترفة، لكن بعد أن ذاقت أول كأس، تعلمت كيف تتجاهلهم، أو إذا أعجبها أحدهم، بدأت تعرف كيف تجرجره طول الليلة وراءها. كانــت وحيــدة والديها، وكانــا يغرقانها في التــرف، في الدلال، طلباتهـا أوامر، أصبحت تأتي بأصحابها إذا أرادت السهر، يحوم الجميــع حولها، ومع كل هذا كانت تحــس بالضياع بعدم الأمان، خاصــة بعد أن سلمــت جسدها لمترف يتصابى، لم تفطن لذلك إلا بعــد أن طارت أثــر الخمرة من رأسها، أحست من بعد بمزيد مــن القــرف والقلــق، أرادت أن تبتعد عن هذا الجــو بانغماسها فــي الدراسة الجامعيــة، إلا أن معظم أصدقائها التحقوا بالكلية نفسها، فانجرفت مع ممارسات أخرى أضافت إلى رصيدها من القلق والقرف والتوتر أضعافاً، سكنت مع صاحبتها الشهر الأخير من هذه السنة الجامعية في الحي الجامعي، بعد أن تشاجرت مع صاحب البيت الذي كانت تقيم فيه وطردها.

إلحاح صاحبتها، ومعاملتها الطيبة معها، رغم الاستعلاء الذي واجهتها به حيــن انتقلت للعيش معها في الغرفة نفسها حفزاها على هذه الزيارة، لم تندم، فمنذ أن وطئت قدماها صحن البيت المتواضــع، وطالعتها ابتسامة والــدة صاحبتها المرحبة أحست أنهـا ستمضــي أياماً طيبة، واظبت على الصــلاة في أوقاتها مع

العائلــة الصغيرة، كما واظبــت على الجلسات العائلية بعد صلاة المغــرب مباشرة، يجلسون متحلقين حــول الطيفور، يتسامرون، الأب يحكي عن ذكرياته في مقاومة الاستعمار بافتخار واعتزاز، يذكر أنه رغم حداثة سنه كان يساعد والده وجده، يقول كل مرة:

– «مات والدي شهيداً، لم يتلق جدي فيه العزاء، قال يوم دفنه: عزائــي الوحيــد هو خــروج الاستعمار، حين بكتــه أمي قال لها: بــدل البكاء عليه، ارعي ولده واحرصــي على تربيته، وعلى عدم التفريط في شبر من أرضه».

وكانــت الأم تحكــي تفاصيــل محببــة عــن حيــاة القرية، عن مواقف حاسمة وقفتها في تربية بناتها، ويدخلون في حوار شيق ومتشعــب، إلى أن يسمعــوا أذان العشاء، فيتفرق الجميع، ليلتقي مرة أخرى في الصلاة.

كانــت تتأمل حياتها الماضية تحت الشجــرة الكبيرة المتدلية الأغصــان علــى باحــة المنزل الأماميــة، ترفــرف حولها كلمات صاحبتها: «لاتطوي الصفحة قبل تنظيفها»

كانت الحمرة على مرمى البصر تغطي الأفق، والنوارس تحوم فوق البحر الممتد أمامها، تشاهد أفواجاً من الصيادين يتجهون بقواربهم نحو الشاطئ، تصلها أصواتهم الصاخبة، المتعبة، تتناثر الكلمات، الضحكات، النــداءات، تصلها المعاني بعيدة متقطعة: «الرزق.. اليوم»، «الحمد لله»، «عشرة» «تعبت»، «لن أبيع بأقل»

تتأمــل ضــوء النهار المنتشــر حولها، لم تعرف هــذه السكينة وهذا الهدوء من قبل، تهمس بداخلها: «حياة بسيطة، لكنها غنية بالقناعــة والأمل، أرجــو ألا تتشوه تطلعاتهــم..» تراقب الشمس المتصاعــدة من البحر، زورق وحيد يتمايل على سطحه، ونورس

واقف على مجدافه، ذرات متلألئة تحيل الصورة إلى لوحة رائعة متناغمــة، متوحــدة مع الكــون، السكون المتمــاوج يضفي عليها صفاءً عميقاً.

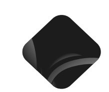
أحست أنها جزء من تلك اللوحة، تنخرط في تفاصيلها، فطيلة الأيــام العشــرة التي أمضتها مع صاحبتها فــي هذه القرية وهي تحــاول إعادة ترتيــب حياتها، استرجاع الصفــاء الطفولي الذي تناثر بين رغبات متمردة، أو شهوات مسيطرة، هتفت تناجي ربها في تضرع:

«أحمــدك يا إلهي إذ أذقتني حــلاوة الإيمان بك، بعد أن كانت الدنيــا قد سدت أبوابها في وجهي، لكم أنت رحيم ياربي، هيأت لــي سبيل الرجوع إليك من غير حول مني ولاقوة، سوى عطفك ورحمتــك، فأتمــم علي يارب نعمتــك وألهمني الصــواب في كل أعمالي، فما لي سواك يأخذ بيدي، أعني على المضي في طريق رضاك..»

كانت الدموع تسيل من عينيها على وجهها، تحس بها تتساقط دافئــة في أعماقهــا، تغسل هموماً وأوجاعــاً كانت قد بدأت في التناسل، الكلمات البسيطة ترفرف حولها كفراشات ربيعية، تلون وجودها الجديد بألوان نقية مشعة، تتنبه على حركات ضاجة من حولها، أصوات متداخلة تردد عبارات الترحيب، تفاجأت بوالديها يقفــان أمامها، تسمرت فــي مكانها تتطلع نحوهما بذهول: كيف وصلا إلى هذا المكان؟؟

تقدمت نحوها والدتها مرددة «اشتقنا إليك»

تحتضنهــا، تشعر بدفــء أمومتها الغائبة عنها منذ زمن طويل، تضمهــا بشوق كمــا لم تفعل منذ مدة بعيــدة، تتشبث بها، تحس



بكتفيها العاريتين، يتشنج جسدها، يركبها الحياء من عري والدتها، تتطلع إلى وجـه صاحبتها المشرق، ابتسامتها الهادئة تقول لها: «هذه بداية الطريـق، فاصمدي، وهذه مهمتك فاثبتي».. تبادلها ابتسامتها، تهمس في أذن والدتها: «وأنا أيضاً اشتقت إليكما» ثم ترتمي في حضن والدها بعد أن أثبتت الغطاء على رأسها.



القصة السادسة

رؤى متنوعة

رؤى متنوعة

-1-

فركت عيني، نظرت حولي، بصيص من الضوء يتسرب من شق البـاب، نهضت من الفراش، لامسـت رجلي بلاط الأرض البارد، ارتعشت، خرجت على أطـراف أصابعي إلى خارج الغرفة، ضوء البهـو يوحي باليقظة، الباب أمامي مغلق، تسللت تأوهات خافتة حـركات قلقة تنبعث خافتة، أحس برغبة في رفع صوتي بالبكاء، انفتح الباب بعنف، صرخ أبي في وجهي:

- لم أنت صاحية؟ هيا إلى فراشك.

لمحت أمي من الباب الموارب تذرع الغرفة بتثاقل، آثار الإعياء باديـة على وجههـا، تعلقت عيناي بعينيهـا الواسعتين، سحبتهما منـي، وددت لـو جريـت للارتمـاء فـي حضنها، ومسـح وجهها وجبينهـا، منـذ أن ازداد انتفـاخ بطنها وهي تتجنـب احتضاني، كانت تقول لي حين أتعلق بعنقها:

- «إنك تؤلمينني»،

كانت مشاعر الحزن والغضب تتملكني بعنف، فأصرخ:

- أمي.. إني أريدك لي وحدي..

كانت تبتسم وتقول:

- هل بدأت بالغيرة منذ الآن؟؟

صيحة والدي الثانية أجْرَتْ قدمي، قفزت نحو الفراش، آهات تتعالى من غرفة أمي، تشق صدري، أسحب الغطاء على جسدي، تخرج الكلمات من فمي «حين أكبر، لن أحمل أبداً ولن أنجب»

أتذكـر قولهـا البارحـة حيـن انتابتهـا الآلام فـي ظهرها من جديد:

– «الأمومة غالية ياحبيبتي، وهذا جزء بسيط منها»

قلت لها:

– «لكنــي سمعت صديقتــي في المدرسة تقول إن أمها أنجبت دون ألم»

ردت علي وعضلات وجهها تتقلص:

– «ممكــن، لكني أريــد أن يأجرني اللّه على ألمــي، وأن تزداد قيمة المولود عندي أكثر».

ظللــت أتقلب في الفراش، أصغي للحركات والآهات، لم أشعر أنني نمت إلى أن فطنت بيد تهزني برفق:

– «انهضي يا ابنتي، سيفوتك موعد المدرسة»

كانت جدتي توقظني، تطلعت نحوها باستغراب وسألت:

– أين أمي؟

ردت جدتي:

– «إنها في المستشفى تلد أخاً لك»

أجبت بغضب:

- «لكني لا أريد»

ابتسمت وقالت:

- ليس بإرادتك يا ابنتي، بل بإرادة اللّٰه.

صرخت بغضب:

- إنكـم جميعـاً لا تحبونني، حتى أمي، إنــه يرفس برجله في بطنها، يؤلمها، ومع ذلك ستأتي به.

قالت جدتي وهي تعينني على النهوض:

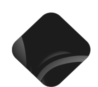
- «لاشك أنه سيأتيك بهدية كبرى»

قلت:

- هذا ما يقول أبي، قولي لي جدتي، هل الهدية في بطن أمي أيضاً؟؟

-2-

لـم أكن قد أنهيت بعد إعـداد الحقيبة التي سأصطحبها معي إلــى المستشفى، سيــاط الألم تزداد في ظهــري وأسفل بطني، كنــت أشعر بقلقــه الزائد، أتحمل كي لا يــزداد توتره. كان دائماً يتذكــر والدته، ويتحسر على عدم تمكنه من رفقتها بسبب موتها المبكر، وكلما أتينا على ذكرها، كان يعيد سرد لحظاتها الأخيرة، كان الوضــع عادياً، لكن نزيفاً حــاداً انتابها بعد أن وضعت أخته الصغيــرة، وما كادوا يسرعون بها إلــى المستشفى حتى أسلمت



الــروح بيــن ذراعي زوجهــا، وتركت أولادها له ليقــوم بدور الأب والأم معــاً، دون أن يفكــر فــي الــزواج مرة أخــرى، انطلقت آهة خافتة مني، جلس متأهباً وسط الفراش وسأل:

- «هل نذهب إلى المستشفى»

أجبت ببطء:

- «ليس بعد، حاول أن تنام قليلاً لترتاح»

قال:

- «ارتاحي أنت واتركي لي أمر الحقيبة»

قلت والتشنجات تزداد حدة:

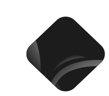
- «لن تعرف ما سأحتاجه أو ما سيحتاج الجنين»

لــم يرد علــي، قام، فتح الباب بعنف، وخــرج من الغرفة، وجد آلاء واقفة متسمرة أمام غرفتها، صرخ في وجهها:

- لم أنت صاحية؟ هيا إلى فراشك.

لم تنتبه إلي صرخته، ظلت عيناها متعلقتين بعيني، سحبتهما منهــا، كانت الآلام تضرب بسياطهــا، كنت أعرف أنها تحتاج إلى حضنــي، لكني لا أطيــق نفسي، وأحس أن جسمــي كله ينتفض، وأني بحاجــة إلى المشي عساه يخفــف التشنجات، رأيتها تقفز داخــل غرفتها مع صيحــة والدها الثانية. جاءت والدتي مسرعة من المطبخ متسائلة:

- هل ازداد الطلق؟



أجبت بتعب:

- أعتقد ذلك

كانت في يدها بضع ثمرات، قدمتها إلي قائلة:

- «هيا كلي هذه الثمرات وتوكلي على اللّه»

أعانتني على لبس الجلباب، وأكملت إعداد الحقيبة، كانت تعرف سبب قلق زوجي وتوتر أعصابه، نظرت إليه وقالت:

- «نحن جميعاً في يد اللّه يا ولدي»

انطلقت الآهات متسارعة مني مع ازديّاد التشنجات، أسرع نحوي يسندني، قلت لوالدتي والدموع تترقرق في عيني:

- «لن أوصيك بآلاء يا أمي»

قالت:

- تعلمين أنها في عيني

خرجت مع زوجي، كان صامتاً، حين وصلنا المستشفى دخلت مباشرة إلى غرفة الولادة، خرجت وفي حضني ولدي، أسرع إلي في لهفة:

- هل أنت بخير؟ ألا تشعرين بشيء؟

كنت متعبة لكن سعيدة بمرور كل شيء على ما يرام، أمسك بيدي، كانت يده باردة، قلت:

- إن اللّه معنا

تعالى صراخ المولود، كأنه يحتج على انصراف الاهتمام عنه، ضممته إلى صدري، خفت صراخه ثم نام، قلت لزوجي:

- اذهب إلى البيت واسترح قليلاً، وفكر في اسم للولد

أتت أمي، أسرعت تحتضنني والدموع تنساب من عينيها:

- الحمدللّه على سلامتك يا ابنتي

تعالى صراخ المولود مرة أخرى، قالت:

- هيا، ألقميه، ثديك، فالقطرات الأولى مهمة.

أخذته بين يدي، حاول إدخال حلمة ثديي في فمه، ازداد صراخه، هز رأسه يميناً وشمالاً، ازددت تشبثاً به، ضممته إلى صدري أكثر، أحسست بضربات قلبه تهدأ شيئاً فشيئاً، أعانتني أمي على إدخال الحلمة في فمه، سالت القطرات بين شفتيه، هدأ رأسه، قلت:

- الحمد للّه، دخل الحليب في فمه

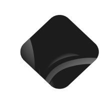
تشبثت شفتاه بالحلمة، أخذ يمتصها بنهم حتى نام.

-3-

كانت تعد حقيبتها حين ارتفع صراخها، يا اللّه، هل حان وقت الولادة؟؟، جلست وسط الفراش مترقباً، سألتها:

- هل نذهب إلى المستشفى؟

كنت ألاحظ تلونات وجهها، لا شك أنها تخفي عني آلامها، تدرك مدى قلقي وخوفي عليها، أجابت وآثار التشنج باد عليها:



- ليس بعد، حاول أن تنام قليلاً لترتاح

طلبت منها أن تترك لي أمر الحقيبة، لكنها رفضت، تريد دائماً فعل كل شيء بنفسها، هكذا كانت والدتي يرحمها الله، لا تترك لأي كائن الاقتراب من الأعمال التي تعتقد أنها خاصة بها، انتابني خوف شديد، لم أستطع البقاء جالساً، قمت، خرجت من الغرفة كي لا تلاحظ زوجتي قلقي، وجدت آلاء واقفة أمام غرفتها، صرخت في وجهها، كنت أريد أن أطفئ اشتعال مشاعري بأي شيء، ولو بالصراخ، رجعت إلى غرفة النوم، أحسست أن آلامها قد زادت، كانت والدتها تعينها، همست في أذني بشيء لم أفهم معناه، ثم ذهبنا إلى المستشفى.

أُدخلت غرفة الولادة بمجرد وصولنا، كانت في داخلي مشاعر متناقضة، أخذت أذرع المكان جيئة وذهاباً، أحاول التقاط صوتها، لم أعد أسمع شيئاً، أسترق السمع من الباب، يخيل إلي أني أسمع آهاتها وصرخاتها، أعاود المشي من جديد، وأنا أتمتم ببعض الدعاء. مع خيوط الفجر الأولى ارتفع صراخ طفلي الصغير، كانت تحتضنه في حب، في وجهها مزيج من الفرح والتعب، أردت الاطمئنان عليها، احتضنت يدها، كانت دافئة قالت:

- «إن الله معنا»

ارتفع صراخ الطفل مرة أخرى، طلبت مني أن أذهب إلى البيت، نظرت إليها طويلاً وقلت:

- «نعم إن الله معنا ولا مسوغ لأي قلق»

لايريد أن يخرج، يزم شفتيه، يتكور على نفسه أكثر، سياط من الألـم تمزق جسمه كله، يزداد شعوره بالاختناق، كان يسبح بأمن واطمئنـان، إلى أن أحس برأسه يتدحرج نحـو الأسفل، والآلام تنتشـر حولـه، يتزحلق خارجـاً، تتلقفـه الأذرع، يصطدم جسده بلسعات باردة، يشهـق، يطلق أولى صرخاته، يفقد الدفء لوهلة طالـت، فيشتد بكاؤه، محاولات متتالية لإدخال الحلمة إلى فمه، يهـز رأسه يميناً وشمالاً رافضاً، تزداد اليدين تشبثاً به، خفقات معتـادة تهدهده، ينصـت إلى تناغمها، يهدأ، تدخـل الحلمة إلى فمـه عنـوة، يذوقها، تتشبث شفتيه بهـا، يمتص رحيقها، يغمض عينيه وينام.



القصة السابعة

لقاء قريب

لقاء قريب

أقاســي اللحظات التي لا تمــر، وحيدة، أتوهــم أشياء منفلتة مــن لظى الزمن، بشكل دائري، تلتــف حولي، تقتحمني كعاصفة فــي ليل ربيعي، عبثاً أحاول الهــروب، السماء ممتدة على مرمى بصــري، تطل منهــا نجمات، ترسل دفئها، أشعــر بالتوحد معها، أسائلهــا : «أحقــاً مــات؟». يتمطــط الســؤال في حلقــي، أشرق بالبــكاء، لــم أصدق بعد أننــي لن أتملى طلعتــه الملائكية، لكني رأيتهــم يخرجون به، أخــويّ وزوجي وعمّاي ومجموعة أخرى من الإخــوة والأحبــاب والأقارب، رأيتهم يتسابقــون إلى حمل نعشه، أومــات حقاً؟؟.. هل تحول إلــى فعل ماض؟؟ هل غابت ابتسامته المتلألئــة دوماً على وجهه بين طيات التــراب؟؟... قطعا ليست هــي النهاية، فمــا زالت صدى كلماته ترن فــي أعماقي، لمسات يده تمسد شعري كلما قبلت يده، تقطيبة جبينه كلما انفلت مني شغبــي.. منــه تعلمت أبجدية الحروف، تعلمــت منه كيف أمسك فانوســ المعرفة، أضيء به متاهات الدروب التي مرغمة أمضي فيها.

أخلــل أصابعــي في شعري كما كان يفعل حين يفرح بي، تتفتح الذاكرة دفعة واحدة، فإذا المسافة بيني وبينه تكاد تتمحي، كان قليــل الــكلام، لكنه كان مستمعاً جيداً، يصغــي إلى محدثه حتى تظــن أنــه لا يشغله سوى الكلام الذي يسمعــه، ما كنت أراه قبل مرضــه إلا ممســكاً بكتــاب أو جريدة، يأتيني ما حــدث له مرة، كأنــه حصــل البارحة، خرجــتُ ذاك اليــوم وراءه مسرعة لأذكره بطلــب أمــي، كان ممسكاً بجريــدة، منهمكاً فــي قراءتها، هالني أن أرى سيــارة تنطلق خلفه، انطلقت صيحتي «بااا» متزامنة مع

صوت الفرامل تحتـك بالأرض، التفت بهدوء يستطلع ما يجري، اعتـذر لصاحب السيارة بابتسامة امتصت غضبه، وجرى نحوي يحضنني بعدما رآني متسمرة في مكاني من شدة الخوف. أحس بارتجافه في قدمي، وقطرات من العرق البارد تعلو جبيني، مثلما حدث لي في تلك اللحظة.

أمسح وجهي بيدي المرتعشة. تتراءى لي لحظة أخرى، تؤجج شوقـي إلـى حنانه، كنت فـي لباس عرسي، جالسـة في المقعد الكبيـر، غارقـة فـي خجلي وفرحـي، أمامي فـي المقعد الآخر عريسي، ثلة من الأهل والأحباب ينتظرون خروجي رفقته، تتعالى الزغاريد، أمي تتابعني بعينيها، تبكي بصمت، أمسك يديها برهة وهمس في أذنها، ابتسمـت، اقترب مني، وضع يده فوق جبيني، كانـت ترتعش وهو يعوذني بصـوت منخفض، قبلني فوق جبيني، كانت الدموع تنساب فوق وجنتي، همس قائلاً:

- «ستفسدين زينة عينيك الجميلتين، وسيحتج عريسك»

ابتسمـت بخجل، أخذ يـدي ووضعها بين يـدي عريسي، قال له:

- إنها أمانة غالية، حافظ عليها يا ولدي

لـم أشعـر بزوجـي يقتـرب حتـى احتضـن رأسي بيـن يديه وهمس:

أما زلت صاحية يا حبيبتي

أجيب بصوت خافت:

- لا أظن أن النوم سيأتيني الليلة أيضاً

يقول بحنو:

- سيأتي حبيبتي لو استسلمت لقضاء اللّه

يشعرني الحديث بالتعب، بمزيد من الحزن، أقول:

- أنا مستسلمة لقضاء اللّه، لكني أشتاق إليه، يعذبني فراقه

يقول مؤنبا:

- ألا تدرين أن اللّه أكرم؟؟

يلتف سؤاله حولي، أليس اللّه أكرم، أحس بالحياء، يتابع زوجي حديثه بصوت خافت:

- سنلحق به فلا تحزني، ولنا لقاء معه في الجنة بإذن الرحمن الرحيم

أستسلم لكلماته الحانية، وأعد نفسي بلقاء قريب.



القصة الثامنة

حينما تتكلم المرأة

حينما تتكلم المرآة

وقفت أمام المرآة، كان يوماً مهما في حياتها، فاليوم ستذهب لخطبــة فتــاة أحلام ولدهــا الحبيب. يجــب أن تكون فــي أكمل أناقتهــا، فهــي أم العريس، والكل يجمع أنــه يشبهها، خاصة لون عينيــه وشعره، لم تدخل إلــى غرفتها كي تستعد للخروج معه إلا بعــد أن اطمأنــت على أناقتــه، وعلى الهدايا التــي حرصت على انتقائها بنفسها معه. تداولتها مشاعر متناقضة، شعيرات بيضاء تسللــت فــي غفلة منها، تكشف عن سنــوات مضت، منذ مدة لم تترك للمرآة لذة تفحصها، منذ أن أعطت لحياتها معنى، وذاقت حلاوة السعي لتحقيقه، اكتشفت زيف الوقت الذي تقضيه أمامها، فأولتهــا ظهرهــا إلا في القليل النادر، وكانــت هذه المناسبة من ذلــك القليل. كانت تدرك قيمة كل لحظة من لحظات الزمن، ولا تريد تضييعه في التافه من الأعمال، لكنها أحست اليوم أن هذه اللحظــات التــي تقف فيها بين يدي المــرآة مهمة؛ لأنها تريد أن ترى صورة واضحة لمسيرة حياتها.

لــم تكــن خرجت بعد مــن دلال الطفولة، حيــن تسللت كلمات الخطوبة.. الــزواج.. كطفلة تفرح بلعبتها أعلنت أنها تقبله زوجاً يملؤهــا بمشاعر غامضة، فاتنة، يوم الخطبة وقفت أمام مرآتها، تستكشــف ذاتهــا، أنوثتهــا، ذاك البريــق المشع مــن عينيها، لم تتزحــزح مــن بين يديها إلا بعد أن ضحكــت أمها، ودفعتها برفق قائلة:

- كفى، إنك جميلة

ما زالت تذكر تلك اللحظات، وكأنها حاصلة منذ أيام، وليست منــذ أزيد من خمس وعشرين سنــة، كانت تعيد تمشيط شعرها

حيـن دخل مـع أمه، شاهدتـه من خلف الباب المـوارب يجلس بارتبـاك واضح، وحين وضعت يدها في يده، أحست أنها تسلمه عمرها كله.

دخل زوجها، وجدها ما زالت واقفة أمام المرآة، هتف قائلاً:

- هيـا، ليس مـن عادتك أخذ وقـت طويل من أجـل اللباس، أسرعي سنتأخر عن موعدنا مع الناس.

لـم تلتفـت إليه، كانت غارقـة في ذكرياتهـا، تستعيد تفاصيل عمـر مضى، بأحلامه وآماله، بأحزانه وأفراحه، بفشله ونجاحه، منذ أول يوم عرسها، اكتشفت حدة طباع زوجها، ولصغرها وقلة خبرتهـا في الحياة، لم تستطع فـي البداية أن تملك نفسها أمام انفـلات أعصابه، فبادلته صياحاً بصياح، وكادا يصلان إلى ممر مسدود. جاء أطفالها الأربعة على التوالي كل عام، وكأنها تسابق الزمن، ومع ذلك، كانت المسافة تزداد بينها وبين زوجها، لم يعد هنـاك حـوار أو كلام بينهمـا، سوى الصـراخ أو الطلبات، ورغم شبابهـا وجمالها، كانت تحس أنهما ينفلتـان منها يوماً بعد يوم، كمـا بـدأ الملل يعشعش فـي أرجاء حياتها، ويفـرِّخ تصرفات لم تكـن هي نفسها راضية عنها، وأصبحت المرآة ملازمة لها كلما وجدت فرصة للوقوف أمامها لحظات نوم أطفالها أو ذهابهم إلى المدرسة، إلى أن صرخ زوجها في وجهها ذات يوم قائلاً:

- لقد تعبت، تعبت من تفاهتك، من جهلك، تعبت..

كانـت تلك الكلمات بمثابة الشـرارة التي أشعلت وهج السؤال داخل أعماقها.

أعـادت حساباتها مع نفسها، مـع الواقع المحيط بها، وجدت نفسها فعلاً غارقة في مستنقع لا ترى فيه سوى نفسها، وخجلت

ممـا رأت مـن تفاهتها، وفي لحظات تصالحـت فيها مع نفسها، أعلنت عن قرارها المفاجئ بالرجوع إلى مقاعد الدراسة.

سمعت صوت زوجها يقول:

هل ستظلين تحدقين في المرآة طويلاً؟؟

خرجت منها الكلمات بحرارة:

«نعم، كان هذا أفضل قرار أخذته»

ماذا تقولين؟؟

تنبهت لكلامها، ابتسمت، قالت:

- كنت أكلم نفسي

كان انتسابهـا إلى كلية الحقوق مجـال تهكم واستهزاء في كل محيط أهلها ومعارفها، لم تجد من يثق بإصرارها وتحديها سوى زوجهـا، تابع مسيرتها بصبر وثقة، أحرزت النجاح تلو الآخر في مجـال الدراسة، وتفانت في خدمة أطفالها وبيتها دون شكوى أو تذمـر، ومع كل نجاح كانـت تزيد من إثبات ذاتها ووجودها، ليس في حياة زوجها وأولادها فقط، وإنما في المجتمع برمته، وازداد ابتعادهـا عـن مرآتها، كما زاد إحساسهـا بتفاهة اللحظات التي تقضيهـا أمامها، خاصة بعـد نشرها لكتابها الأخير، التي تحكي فيه عن تجربتها في مجال المحاماة.

لكنها تحس اليوم برغبتها في الوقوف بين يديها واكتشاف آثار السنـون عليهـا، بل تريد كشف حساب سريع علـى أنوثتها، رأت زوجهـا عبر المرآة متمدداً على الفراش، انتبهت إلى أنه يحدق

فيهــا بإعجاب. ما زالت نظراتــه المعجبة تربكها حتى بعد مرور كل هذه الأعوام، بصخبها وهدوئها.

اندفع ولدها داخل الغرفة:

- ألم تنته بعد يا أمي؟؟

- بلى، انتهيت

وضعــت اللمســات الأخيرة لأناقتها، وتأبطــت ذراع زوجها من اليميــن، وذراع ابنهــا مــن اليســار، وخرجت بينهمــا راضية عن تحقيق جزء من هدف وجودها في هذه الحياة.



القصة التاسعة

ولادة

ولادة

تــذرع الغرفة جيئة وذهابا، يتشنــج وجهها من تقلصات الآلام التــي تجتاحها، آثــار الخوف بادية عليها، لم تــرد أن تذهب إلى المستشفى، وكأنها تريد أن تؤخر ساعة الحسم، تقول:

- لم يحن الوقت بعد.

الأنظــار متعلقة بها، تروح وتأتــي معها، زوجها يسندها، تتعلق بعنقه وتشد، تتأوه بشدة، تسرع أمها إليها، تقول:

- من الأفضل أن تذهبي إلى المستشفى، فالطلقات تقترب

تنتفض ابنتها، تقول:

- لننتظر قليلاً

ترد الأم بحنو:

- من مصلحتك يا ابنتي أن تكوني في المستشفى

تسمــع بكاء ابنها الخافــت، تسرع إليه، كانت موزعة بينه وبين ابنتها المشرفة على الولادة، تحتضنه تهدهده، تهمس في أذنه:

- ما بك يا ولدي؟ هيا حاول أن تنطق، بماذا تشعر؟؟

كان الحــزن يحفُــرُ أخاديد عميقة داخلهــا، تتغلب على ردمها بالصلاة والدعاء.

تذكــر الأيام التي قضتهــا معه في المستشفــى، كانت تقضي الليــل تتناوب هــي ووالده قراءة القــرآن قرب أذنــه، طيلة شهر

تقريبــاً وهو مسجى أمامها فــي غيبوبة، لا أثر للحياة فيه، سوى انتظــام أنفاس قلبــه، انطلقت تنهيــدة منها، تمتمــت «اللهم لك الحمــد» كان بأعوامه الستة ملقى فــوق كتفها كأنه طفل رضيع، ترجع إلى ابنتها، آلام الطلق تزداد حدة، تلتفت إلى صهرها:

- هيا يا بني، لنذهب إلى المستشفى.

سلمت ولدها لابنتها الأخرى، أوصتها به، كانت نظراته مسلطة عليهــا، تريــد أن تقول شيئــاً، لكنه لا يستطيــع أن يصرخ، يتأوه، تذهب به أخته، تحاول أن تلهيه عن غياب أمه.

تخرج مع ابنتها، وتترك قلبها كله مع ابنها الصغير العاجز، كان شعلــة من النشاط والحركة، لا يــكاد يهدأ في مكان، إلا ساعات قليلــة فــي الليل، تمتمــت لاحول ولا قوة إلا بــالله، إن ابنتها هي الأخــرى في حاجــة إليها في هــذه اللحظة الحرجــة من انبثاق الحيــاة، أخذت يدها بين يديها، تشد عليهــا، تنقل إليها بصمت طاقــات واسعة من التحمــل والصبر، حين عاينهــا الطبيب أمر بإدخالهــا فوراً إلــى غرفة العمليات، الظاهــر أن الولادة ستكون صعبــة، دعــت الله مخلصة أن يعين ابنتهــا، ويسلمها لها، فكرت أن هــذا الضعف وتعســر الولادة ربما راجع إلى استنفاد طاقاتها في الحدث الأليم الذي أصاب أخاها، تسطرت الأحداث أمامها كشريط سينمائي..

كان رأسها يؤلمها بعد يوم حافل من التعب، تغذت وتمددت كي ترتــاح قليلاً، ابنتها الحامل متمــددة أمامها، ابنها الكبير يستعد للسفــر إلى المدينة المجــاورة حيث كان يتابع دراسته الجامعية، لم تستطع أن تغفو، كان بالها مشغولاً بولدها الصغير المشاغب، ظــل يقفــز أمامها، لم تدر أنها غفت، لكــن حين انتبهت، لم تجد

ابنهـا إلى جوارها، نـادت عليه، لم يجب، أحسـت بانقباض في صدرهـا «اللهم اجعله خيـراً» بحثت عنه في كل مكان، لم تجده، لـم تظهـر أي قلق بين يـدي ابنتها كي لا تتوتر، صعـد أخوه إلى السطـح، يبحـث عنه، وجد الباب مفتوحـاً، إلا أنه لا أثر لأخيه، هاتفت زوجها تسأله عنه، فربما يكون قد ذهب إليه، لكن لا أثر. طلـب منهـا زوجها ألا تقلق فربما يكون قد خرج للعب مع أطفال الحـي، رغم أنهـا كانت لا تتركه يغيب عن عينيها إلا حين يذهب إلـى المدرسة، خرجت كالمجنونة تبحث، تدعو «اللهم لا أسألك رد القضـاء ولكـن أسألك اللطـف فيه»، الكل يبحـث، لا أثر له، ابنتهـا الحامل تكاد تموت مـن القلق، كان الأصغر، وكان الجميع يحبه، تصعد وتنزل بسرعة، وكأن لا شيء في بطنها، صعد ابنها للمـرة العاشرة إلى السطح يبحـث، كان قلبه يقول له إنه هناك، قفز إلى سطح البيت المجاور المهجور، أطل في القاع، كان بينه وبين السطح أكثر من ستة أو سبعة أمتار، سمعته يصرخ:

- إنه هنا أمي

كان ممدداً وسط البيت، لا يتحرك، أسرع إلى الباب وحطمه، أخـذ أخـاه بين يديه، وسلمه إلى أمـه، كان شاحب الوجه، لا أثر للدمـاء فيه، سوى خدش صغير في جبينـه، وسط صراخ ابنتها وهول الموقف، لم تصرخ، كان قلبها يتقطع ويدعو «اللهم لطفك»، مددتـه على الفراش تنتظر وصول والـده لنقله إلى المستشفى، لـم تترك أي أحد يقترب منه، خشية زعزعة رأسه، وظلت منكبة عليـه، تحتضنـه بعينيهـا وأنفاسهـا، إلـى أن وصل إلـى العناية المركـزة، بعد سلسلة من الفحوصات والأشعة، أجمع الأطباء أن خلايـا في مخه قد ماتت بسبب سقوطـه من على السطح، وأنه سيظـل في غيبوبة إلـى ما شاء الله، كان وقع نتيجة الفحوصات

قاسياً عليها وعلى والده وعلى كل الأسرة، ظلت بين يديه ترعاه، لا تـكاد تفارق عيناها جسده الهامـد، إلا من أنين خافت يطلقه بين الحين والآخر، في الليل كانت تتناوب مع والده الجلوس بين يديه وقراءة ما تيسر من القرآن، وحين تضع جسمها على الفراش لترتـاح، تظـل تتقلـب فيه إلـى أن تسمع أذان الفجـر، لكِن صار الزمـن ثقيلاً تلك الأيام، فمع محاولاتها المتكررة لتسريع إيقاعه بالاستسـلام والانتظـار، إلا أن الأحزان كانت تشده إلى لحظات تهيمـن فيها التوقعات الأليمة، وعلى الرغـم من كل شيء، كانت ثقتهـا في الله كبيـرة واسعة، وكان الدعاء وتـلاوة القرآن يشرح صدرهـا، ويعينها على الصمـود، وبعد شهر كامل، بدأ يستيقظ، بدأت ملامح الحياة تعود إليه، لكن عادت إلى نصفه الأيسر، أما الأيمـن، فظل راكداً، نصحها الأطباء بالخـروج من المستشفى، فلم يعد بأيديهم شيءٌ، في البيت تفرغت له تماماً، وبدأت تدربه من جديـد على استخدام جسده كلـه، والحمد لله، كان يتحسن شيئاً فشيئاً، إلا أنه لم يستطع بعد النطق.

سحبـت نفسها من الذكرى المؤلمة، كان صهرها يذرع الغرفة جيئة وذهاباً، ملامح القلق والترقب بادية عليه، أصاخت السمع، كان المستشفـى هادئاً، التجأت إلـى الله كما تفعل دائماً، انفتح الباب، خرجت ممرضة تقول:

- «الحمد لله على السلامة، رزقكم الله ببنت مثل القمر»

مـا إن فتحت فمها لترد عليها حتى رن المحمول، كانت ابنتها التي تركتها في البيت، قالت بكلمات متقطعة:

- «أمـي لقد تكلم، نطق، حيـن خرجتم ظل يبكي، كنت أحاول إلهـاءه، كان يشير إلى الباب ويبكي، ويزم فمه، ويبكي ويزم فمه، وفجأة نطق، نطق يا أمي، ها هو اسمعي». جاءها صوته الحبيب،

«مّــا مّا مّــآ»، انهمرت الدموع من عينيهــا شلالات، أخذت تدور على نفسها وتقول:

- الحمد للّه لقد نطق، الحمد للّه لقد نطق، نطق يا إلهي.

كان كل مــن في المستشفى ينظر إليها بدهشة، يستغربون من هــذه المرأة التي كانــت تظهر الوقار تخرج عن طورها وتتصرف بغرابة، حضنت صهرها بحب، وقالت:

- «سبحــان اللّه، مــع أول صرخة جديــدة لطفلتنا نطق ابني، أليست هذه رسالة؟؟»

لم يجبها، فقد تعلقت عيناه بطفلته تحضنها أمها، وقال:

«سبحان اللّه، اللهم لك الحمد».



القصة العاشرة

الكرة

الكرة

-1-

رمى الكـرة عالياً، انحرفت عن مسارها، وسقطت على سطح المنـزل المجـاور، توقف ساهما ينظـر إلى النافذة تـارة، وإلى السطح تارة أخرى.

اشتراهـا لـه أخوه الكبيـر البارحة فقط، أوصـاه بالمحافظة عليهـا، لأنـه كما قـال لن يشتري كـرة كل شهرين. حـاول تسلق النافذة، لم يستطع، أخرج كرسياً وثبته أمامها، كانت المسافة ما تـزال طويلة، بان الحزن على وجهه، تكاد الدموع تفر من عينيه، تذكر قول والده:

- «كن رجلاً ولا تبكِ»

بَلـعَ ريقه بصعوبة، وجلس علـى الكرسي يفكر في ورطته، لما أتى أخوه في الليل، وجده جالساً أمام المنزل، وهموم الدنيا على كتفيه، بادره قائلاً:

- «ما بك؟ لم لا تلعب مع أطفال الحي؟»

لمَّا لم يرد عليه، تركَهُ ودخل بعد قليل، أطل عليه قائلاً:

- «هيه، أين الكرة؟»

طأطأ رأسه، تابع أخوه ضاحكاً:

- «انتهينـا من ضوضائهـا ومن ضوضاء شرائهـا مرة أخرى، أليس كذلك؟»

ربت على رأسه بمحبة وقال:

- «اتفقنا إذا ضاعت منك الكرة ألا نشتريها لك إلا إذا وفرت ثمنها، وها هي قد ضاعت، هيا، ادخل واغسل وجهك»

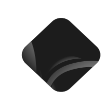
دخل البيت متثاقلاً، كان يفكر في كرته، وفي اللعب، أطفال الحي لا يريدون أن يلعبوا معه إلا إذا أغراهم بشيء، وقد اشترى الكرة خصيصاً كي يلعب معهم هذه العطلة، لكن في اليوم الأول منها ضاعت الكرة. لم يستطع أن يتعشى، أو يشاهد التلفزيون، وانسحب إلى فراشه مبكراً، ولشدة حزنه لم يستطع النوم أيضاً، ظل يتقلب في فراشه، لم يغمض جفنه إلا بعد أن قرر القفز إلى سطح البيت المجاور في الصباح كي يأخذ كرته.

في الصباح، استيقظ باكراً، انتظر خروج والده وأخيه، وطلع إلى سطح بيته، صحبه أحد أطفال الحي، بعد أن حكى له مشكلته. كان السور بين السطحين عالياً، أتيا بسلم، وضعاه بجانب السور، وتسلقاه، قفزا إلى الحافة، تعاونا على قلب السلم إلى الجهة المقابلة، وهبطا إلى أسفل. كانت الكرة ملقاة في ركن قصي، أخذها بفرح، ما كاد يلتقطها بين يديه حتى سمع صراخ صديقه، كان يصرخ بهستيريا ويشير بيده إلى أسفل، نظر بدوره، شرع في صراخ مفاجئ، ثم لم يدريا كيف تسلقا السلم، تركاه وراءهما وقفزا، وصلا إلى المطبخ، تلقتهما أمه متسائلة:

- ما هذا الصراخ؟؟

كانا صفراوين مثل قشرة بطيخ، سقطا أرضاً، الدماء تسيل من ساقيهما، والأم تصرخ:

- «ماذا بكما؟؟؟ أين كنتما؟»



بعــد جهد استطاعت تهدئتهما ... لــم تفهم منهما سوى عبارة «جارتنا أصبحت سوداء، وهـي مرمية على الأرض»، انتقل الذعر إلـــى الأم، أسرعت إلـــى الاتصال بزوجها، لــم تمض فترة طويلة حتى جاء مع مجموعة من الشرطة.

اقتحموا المنزل المجاور، كان هيكلاً عظمياً ممدداً على أريكة وســط الدار، بعد المعاينة، نقلوه إلـــى المعمل الجنائي لفحصه، وانتقلت الأسرة إلى مركز الشرطة للتحقيق معها.

-2-

دخلت الأسرة في سين وجيم مع المحققين، كانت الأم لا تكاد تخرج من المنزل إلا إذا كانت هناك حاجة ملحة، فإذا بها تذهب كل يــوم إلى مركز الشرطة مع ولدها مكتشف الجثة، تظل هناك تنتظــر إلى أن يُنادى عليها، فتكرر مــا قالته منذ اليوم الأول، لم تــر شيئاً، لــم تلاحظ شيئــاً، لا تعرف من يسكن هنــاك منذ أن رحلــت جارتهم لتعيش مع ابنها، أما الولد، فيعيد سبب قفزه إلى سطح الجيران،وحين يصل إلى وقت اكتشافه مع صديقه للجثة، يصفر وجهه، وتتلعثم الكلمات في فمه، ولا يكاد ينتهي حتى يبدأ بالبكاء.

لم يستطع أحد أن يلوم الولد على فعلته، لأنه منذ ذلك اليوم وهــو ساهم، منطوٍ على نفسه، عينــاه زائغتان، يطلب من والديه أن ينــام معهما فــي غرفة نومهما. لم يعد يقفــز فوق ظهر أخيه ويتعلق في عنق والده كما اعتاد حين يدخلان معاً، ولم يعد يخرج للعب مع أطفال الحي، حتى إنه أخفى الكرة تحت السرير،انتبهت الأســرة إلى ضرورة تغيير نمط حياتها، ابتداء من تصرفاتها إلى علاقاتها مع بعضها البعض أو مع جيرانها المحيطين بها. فحاول

الأخ أن يخرج أخاه مما هو فيه، بدأ يصحبه إلى المسجد، ويقضي معـه وقتـاً أطول، كما بدأ والده يروي له قصصاً عن أبطال مروا في التاريخ كانوا يواجهون المخاطر بشجاعة ولا يخافون.



القصة الحادية عشر

لعبة الحياة

لعبة الحياة

لــم أغمض جفني طيلة الليل، اليــوم سأذهب إلى طنجة للقاء الأحبــاب، طول العام وأنــا أمني النفس بلقائهــم، برجوعهم إلى الوطــن، أتصبر علــى فراقهم بالانغماس في العمــل، كنت أرهق نفســي أحيانــاً، ولاينقذني ســوى ابنتي تضغط علــيَّ كي أرتاح، كنت أعلم أن الراحة تعني التفكير فيهم ليل نهار، في ضحكاتهم المشرقــة، في لمساتهــم الحانية، أحمــد الله أن هيأ لي فرصة الانتقــال إلى مسكن آخر، فما عــدت أطيق الحياة لحظة واحدة فــي البيت القديم، كنــت أعرف أنــي أودع كل ذكرياتي فيه، لكن هــذا الوداع أرحم من أطيافهــم المنتشرة في كل مكان، تناديني، كنــت أكاد أراهم يتحركون في أرجاء البيت، ضحكاتهم الطفولية تتأرجح في كل الأنحاء، تعذبني، تشعرني باليأس والتعب، ارتحت قليــلاً في البيت الجديد، على الأقل لا أرى أطيافهم الحبيبة إلا في داخلي. لكم أشتاق إليهم، إلى ضمهم، إلى التحلق حول مائدة الطعــام كل يــوم، أستمع إلى حواراتهم، إلــى لهوهم، ضحكاتهم، شجاراتهم، رحلوا الواحد بعد الآخر، البنتان مع زوجيهما، والابن للدراسة.

أحاول الوصول إلى المطار متأخرة كي لا أنتظر طويلاً، فأكثر مــا يعذبني الانتظــار، أحس بقلبي يتقطــع كل ثانية، ويكاد يقفز مــن أضلعي، يا إلهي يمر عليَّ العام بحنينــه وعذاباته وأشواقه، وأتحمله، إلا أن هذه اللحظات أكاد لا أتحملها.

أمد رأسي بين الجموع المتراصة، الكل متلهف إلى الانخراط فــي لحظــات اللقــاء الحلوة. لقــاء وعناق وقبــلات، لا يتحملني جســدي، أكاد أنهــارُ، يقودني زوجي إلى مقعــد لأجلس، ما أكاد

أستقــر فيه حتى أقفز واقفة علــى رجلي، أتطلع إلى باب المرور عساهم يهلون، يهتف بي:

- «ها هم لقد وصلوا، الحمدلله على السلامة»

أحسســت بنفســي خفيفة، أطير، لم أعــد أرى أحداً، أو أحس بأحد سواهم ارتموا في حضني مجدداً، تنساب الدموع، تختلط، آخــذ وجه كل واحــد منهم بين يدي، أغوص فيــه، أشعر بروحي ترجع إلي، تتوحد معهم.

انصرمت الأيام بسرعة، كأنهم لم يغيبوا عني لحظة واحدة، لم أكــن أريد التفكير في أنهم سيغادرون من جديد، ليتابعوا حياتهم التــي بدأوها هنــاك، وسيأخذون معهم كل طعــم. وانغمست في اللعــب مع أحفادي، في تدليلهم، في منحهــم بعض ما يفتقدونه منــي، كنــت أحاول أن أتــرك بصمة مني على قلوبهــم الصغيرة، لعلهم لا ينسونني في زحمة البعد.

وككل مرة، أودعهم، وأخرج من المطار، تنساب دموعي بغزارة بعيــداً عنهم، أفقد شهيتي لكل شيء، أغرق في كل عمل يبعدني عن التفكير فيهم، وكل يوم أنتظر خبر لقاء جديد.



القصة الثانية عشر

تعلم

تعلم

وضعـت يـديّ خلف رأســي، أغمضت عينيّ متأوهــاً، أضعتها بسبــب غلطتي وجفائي، ولهوي أيضاً. رن المحمول، تطلعت إلى الرقــم الذي أضاع قسطاً وافــراً من وقتي. أقر أن غلطتي تكمن في سعة رغباتي، وها أنا مركون في سريري، لا حول لي ولا قوة، مثخن بالجراح، تئن عذاباتي أكثر مما تئن جراحي، كنت بحاجة إلى شجاعة أكبر كي أتحمل معاول أفكاري، كما كنت بحاجة إلى وقت أكثر أتجاوز فيه عجزي، لم أدرِ أنني غفوت حتى استيقظت فزعاً على صوت المحمول قالت:

- «كيف حالك الليلة؟»

غمغمت:

- «كما تركتني»

سمعّتُ تنهيدتَها، كادت تحرق أذني، قالت:

- «أتمنى لك الصحة العاجلة»

أحسســت من كلامها كأنها تودعني، لم أنتبــه إلى أنها أقفلت الخــط حتــى تيبست يدي مــن الألم، كنت قــد تقدمت لخطبتها بعد أن لفتت نظري برقتها وثقافتها، كنت دائماً أتوق إلى الزواج مــن امرأة مثقفة، تفهم الحياة مــن حولها، وتتجاوز عن كثير من الأمور التــي تكشف عن انخراطها في حيــاة العصر ومتطلباته، دون أن تفرض عليّ أي حصار، فقد ضقت ذرعاً بالحصار الذي كانــت تفرضــه أمي على أبي، إلى أن هجرنــا، ولم نعد نسمع أي

أخبـــار عنـــه. كنت قد جنيت مالاً وفيراً من تجارتي، بعد أن ذقت جميـع ألوان الكفاح والجري، والمرمطــة في الشوارع، والتشرد، عبرهــا، حرمت نفســي من كل المتع، كنت أضــع القرش بجانب القرشــ، حتــى أيقنت أننــي أصبحت مالــكاً لثــروة لا بأس بها، تجعلنــي أعيش سلطــان زماني، حين تقدمت إليهــا، وافقتْ بعد سلسلــة من اللقاءات، أعلنت بعدهــا أنها ترضى بي زوجاً، لكنها وضعــت حدوداً بيني وبينها، بــل قالت بصراحة إنها لن تسلم لي جسدهــا إلا بعد الــزواج، رغم ضيقي من عقليتهــا الرجعية، إلا أنـــي استسلمــت، ممنياً نفســي بالتمتع ولو بعد حيــن، إلا أن ما كان يغيظنـــي هو تأجيلها لتحديد موعــد الزواج، بحجة التعارف والتفاهم أكثر.

كنا قــد حددنا موعداً للزواج، حيــن التقيت بأحلام، انجرفت معهــا في علاقــة صاخبة دون أن أشعر بــأي تورط، عشت معها في بيتها المطل على الحديقة العمومية التي كثيراً ما نمت فيها، ومنذ أن وطئت قدمي البيت، والنوافذ مغلقة.

كنــت أعتقد أنهــا مطلقة، أو أرملة، الحقيقــة أنني لم أسألها، فمــا كان يعنيني هو التمتع بفتنتها الجارفة، حتى اللحظات التي كنــت أفترق عنها في عملــي أو في زيارة خطيبتي، كانت تناديني عبــر المحمول، وندخل في حوار حار تشتعل فيه الرغبة باللقاء. كنت أشعر أنها تجذبني نحو قاع لا قرار له، خاصة بعد كل مبلغ أسحبــه لها من البنك، لكن مــع تدّليلي، والكلام الحلو الذي كان يخلــب لبي، ومع أسلحة أنوثتها الفتاكة التي كانت تشهرها أمام رغباتـــي كل ليلــة، لم أتوقف مطلقــاً كي أتساءل، مجــرد تساؤل لــم يخطر ببالي، إلى أن بدأت أشعــر بالتعب، ظننته تعباً عابراً، وحين كشفت عند الطبيب، صدمتني الحقيقة، إني مريض بمرض

تناسلـي معدٍ، حتى تلك الحظة، لم أعرف أن أحلام هي السبب، بـل جلست معها أحكي عن مرضـي، وأتذكر نساء عابرات مررن في حياتي، وأني سأحرم نفسي منها كي لا تصاب بالعدوى.

حرصتْ تلك الليلة أن تشهر أسلحتها الفتاكة أمام عيني، وقّعت لهـا شيكاً على بياض، واندمجنا في رغبات عاتية. حين فطنت، عنفت نفسي، لكن ضحكاتها المستهزئة أدخلت الشك في قلبي. بدأت تتهرب مني دون أدنى اعتبار لأي شيء، استرجعت تفاصيل علاقتـي بهـا، أدركت أنها هي التـي نقلت العـدوى إليّ، حاولت أن أنتقـم منها، أسترجع مالي الـذي أهدرته في لحظات ضعف وكفر.

راقبتها، وجدت أصنافاً من الرجال تدخل وتخرج، أنّبتُ نفسي، كيف لم أفطـن إلى انحطاطها وضاعتها، ترقبت فرصة لأجدها وحدهـا واقتحمت عليهـا البيت. حاولـت أن تغريني من جديد، كـدت أضعف، لكن تذكـرت مرضي، وأنـي وإن ضعفت لن أقدر عليهـا، استجمعت كل قوتـي وحاصرتها، بالرقة، بالقوة، لكن كل أنـواع الحصار لم تُجْدِ معها نفعاً كـي أسترجع ولو جزءاً بسيطاً من ثروتي، كانت تراقبني ببرودة، حين طال الوقت، قالت:

- «البيت أمامك، فتش فيه كما تريد، لن تجد فيه شيئاً»

كالمجنـون فتشـت كل ركن، كل الأدراج، لم أجـد سوى إسورة وبضع خواتم.. أخذتها، ودفعتها حتى كادت تقع وخرجت.

كنـت أتابـع الـدواء، وأزور خطيبتـي بانتظـام، بـدأت أقنعها بالخروج معي أحياناً، أحسست أنني أقترب منها رغم المسافات التي تبعد كل عقلية عن الأخرى.

وفـــي إحدى المساءات القريبــة، لما كنت أتجول مع خطيبتي، اعترض طريقي شخصان لا أعرفهما، أشبعاني ضرباً تحت عيني خطيبتــي، وأعين المارة وصراخهم، لما انتهيا مني، كنت متكوماً علــى الأرض كخرقة بالية، وقبل أن أغيــب عن الوعي، شاهدت رجلين تقتربان مني، تركلاني، وصوت أحلام يقول بتشف:

«لتتعلــم مرة أخرى ألا تلتفت إلى الــوراء، ولتعلم أنني لا أُرجع شيئاً أخذته أبداً مهما كانت الظروف»

حين استيقظت من غيبوبتي كان الندم يلفني، وكانت خطيبتي بعيــدة المنــال.. هي توغــل في صفائهــا .. وأنا غير قــادر على الخــروج من حفــرة أمعنت في حفرهــا بانجذابي نحــو نداءات الحمأ المسنون بداخلي في لحظات ضعفي.



القصة الثالثة عشر

الوظيفة

الوظيفة

جلست على قارعة الطريق، منهكة، لم تعد تهتم بنظرات المارة، فللمرة الثانية من كل عام وهي ترسب في الامتحانات الشفوية، فبعد الانتقاء حسب النقط، تتقدم للمباراة في كل مرة تنجح في الامتحانات الكتابية، لكن بقدرة قادر لا تستطيع العبور إلى النجاح النهائى، يقال إن هناك اعتبارات خاصة لا تستطيع سبر أسرارها، فكرت بتأمل: «لكني أستطيع، إلا أنها أسرار مخزية لن أسامح نفسي إذا ملكتها»، وهذه هي المرة الثالثة التي يلح عليها زوجها من أجل المشاركة في المباراة، وانتظار النجاح والرزق من اللّه.

تسافر من مدينتها إلى مدينة أخرى، تترك طفلتيها لأمها، بكاؤهما لحظة توديعهما يحيل قلبها مزقاً، يسافر معها زوجها، فمنذ أن تزوجا وهما يعيشان في حالة طوارئ، كانت تنهي دراستها الجامعية في مدينتها حين تقدم لخطبتها، منذ اللحظة الأولى التي التقته عرفت أنه سيسكن قلبها متربعاً، وأنه يحقق الحديث «فزوجوه، إن لم تفعلوا تكن فتنة وفساد كبير». تزوجا وسافرت معه إلى بلدة مجاورة.

بعد انقضاء الصيف، رجعت إلى منزل والديها لتتابع دراستها، ورغم أنه كان يشعرها دائماً بحاجته إليها، ورغبته في الاستقرار معها في منزلهما، إلا أنه لم يكن يتذمر من افتراقها عنه، بل كان يشجعها، وخاصة أنها دائماً تنجح بتفوق ويقول لها:

– إن العلم فريضة، وما دمنا نستطيع تحصيله فإنَّ علينا أن نصبر.

حين ازدادت ابنتهمـا الأولى، أحسا بالتعب أكثر، وبوطأة عدم الاستقـرار تجثـم على صدريهمـا، لكنهما تحمـلاً بصبر، إلا أن بعض الفقاعات أصبحت تطفو على السطح أحياناً، ولمَّا ازدادت الابنـة الثانية، كادا يفقدان السيطرة على حياتهما، لكنها توجت هـذه المرحلة بتخرجهـا بامتياز، فذابـت كل الفقاعات، وتمكنا مـن إدارة دفة الحياة بينهمـا . وأكثر ما كان ينغص عليها حياتها، الانتظـار الممل لمباراة أو فرصة عمل حتـى لا تُهدر إمكانياتها المعرفيـة، وتثبت فيه جدارتهـا ووجودها، وتساعد على تخفيف قسـوة الزمن مادياً، لكن هذه هي المـرة الثالثة التي تتقدم فيها للمبـاراة نفسهـا، وككل مرة نجحت في الكتابـي وها هي تنتظر الشفوي، قالت لزوجها بيأس:

- «الأفضـل أن نرجع، لا أرى أي فائدة في الانتظار، فالنتيجة واحدة، بالإضافة إلى أنني اشتقت إلى الطفلتين».

ضغط على يدها بحنان وقال:

- «إن في الاستسلام هزيمة، وفي الصمود والإلحاح فوزاً عظيماً»

قالت:

- «أنت من تقول ذلك؟؟ وإلى متى؟ لقد تعبت»

قال:

- «هيا، لا ييأس من روح الله إلا القوم... أليس كذلك؟»

تريد أن تطير إلى طفلتيها، تحضنهما، تمحي في دفء قبلاتهما صقيع الإحباط واليأس. نهضت بتثاقل، يممت شطر المؤسسة التـي ستُعلق فيها النتائج النهائية، أكـوام من الطلبة والطالبات، متناثرة في المكان، تعلن أن الحياة اعتل نسيجها، قالت بحزن:

- «إلى أي حد الإنسان رخيص في بلادي»



القصة الرابعة عشر

تمــاس

تماس

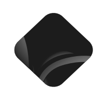
يئن البياض من آلام الجراح، ومن انسكاب السواد في شقوقه الغامضة، فأحتاج إلى أنوار وأسماء وأوتار، تفتضّ سهاد الوجود، تتخطى أسوار الابتذال والضياع.

أقلّب كتبي، أوراقي، كلمات منثورة هنا وهناك، تتسلل منها معانٍ ودلالات تمارس غوايتها على قلبي وعقلي، وعلى جسدي أيضاً، أتشظى برائحة الكلمات، ألملم وجودي، أسئلة مشاغبة تصّاعد من عمق كآبتي، تماس بين بياض الصفحات وسواد القلم، تنبثق شرارات، تنزلق فوق المجازات المتدافعة. يضج الواقع بصرخات تشق الفؤاد، يجثم على أنفاسي، يزاحم اقتناعي، يستحضر ألغاماً تفترش دروب مساراتي. تحاول إقبار شرعية شامخة، أحتمي بلحظات العشق المعرفي، بالتشكلات الجمالية، تطل معاني الحياة، الصمت المصاحب في كل جلساتي، يتحلل، يتحول إلى ذرات تتجمع، تتشكل عبارات صاحية تنتظر الخطوات القادمة.

ترتع داخل أعماقي حيوات أخريات، أرهف السمع لنبضاتها، لإيقاعها اليومي، أوشك على الوصول إلى أسئلتها الشاردة في دهاليزي، ينبثق صوت عن متاهات متراصة يهتف بي:

– «اكتبي حكاية عن ساكن الجب، ذاك الذي يخفي بين فكي ثعبان سؤاله، وتحت جلده يخفي ظلال صحو منهمر من شلالات صافية، ويخشى أن يسافر عبر جناح أشعة انهمرت من أسرار الحروف وأحلام الكلمات.. اكتبي، عساك أن تستطيعي فك قيوده، عساك أن تحركي رتابة أوهامه.. اكتبي واطرزي وشاحاً بلورياً، تطل منه كائنات ممزوجة بشدة الجذور ورحمتها».

أمتطي صهيل البوح، أسافر نحو انبثاق سرمدي، أتزود بالنقاء والصفـاء، ثـم أرجع إلى قواعـدي غانمة بوعد مشـرق، فأشرع فسحة جديدة للغوايات، وأغوص في تماسّ البياض مع السواد.





القصة الخامسة عشر

وصلة الخبز

وصلة الخبز

كانت تحمل على كتفيها سنينها التي ما فتئت تتجه بها باندفاع نحــو عالم ملــيء بأحاسيس شتــى. جميلة، غامضــة، متناقضة وحزينــة، في يدها وصلة الخبز، وعلــى رأسها خرقة بالية تضم شعرهــا الكستانــي الناعم، خصلــة نافرة تتساب فــوق جبينها، تضعهــا خلف أذنها بعنف وقلق. يتراءى لها الفرن بعيداً في آخر الدرب، صامتاً مثل مغارة عميقة. كانت دائماً تعتقد أنها إن دخلت إلى قلبها سوف تجد طريقها إلى البحر، يتمدد إلى ما لا نهاية، يبتدئ بقطرات جارية من وجه الفرّان وجسمه لترتقي عبر النار المتأججــة، وتنطلق إلى فضاءات البحر الرحبة، تغتسل مما علق بها من ملح أجاج، فما بال هذه المغارة الآن تطل على الموت؟؟

خطواتهــا تزداد تباطؤاً كلمــا غاصت في الأتربة الطينية التي تزيــن الــدرب. تعالــى صفيــر خلف عتمــة القوس الممتد فوق رأسهــا، جفلــت، ارتجفت الوصلــة بين يديهــا، شاهدت بطرف عينيهــا مجموعة مــن صبيان الحــي يلتفون حــول كشك صغير للحلــوى وأشيــاء أخرى لا تعرفهــا. منذ مدة طويلــة حرم عليها أخوها الاقتراب منهم قائلاً: إنهم فتية فاسدون ويبيعون الحرام، لــم تعد تجرؤ على التلكؤ أمام الكشك، تنظر بشغف إلى أصناف ليست قليلة من الحلوى، والصبية الذين كانوا لايثيرون اهتمامها، أو كانت تدخل مع بعضهم – في أغلب الأحيان – في مشاجرات طفوليــة تتطــور بسرعة لتصل إلــى شجار عنيف بيــن أمهاتهم، هــؤلاء الصبية أصبحت تضطرب وتقلق كلما مرت بهم، وأحست بنظراتهم وتعليقاتهم.

زادت خطواتهــا اتساعــاً، لمحــت صديــق أخيهــا متكئاً على الحائــط مطرق الرأس. تــراءت لها صورة أخيهــا متوسطاً شلة

أصحابــه القاطنين في الحومة، أو فــي الأحياء المجاورة، تحت إبطــه كتابه الــذي كان لا يُرى من دونه، وهــو يتحدث باستغراق وحماســ، يتمايــل في نشوة كلمــا تركزت حوله العيــون، وأصبح الصمــت سيــد المكان، فيــزداد صوته انخفاضــاً وسكينة. تكاد تلمحــه يلتفت إليها، يقطــع حديثه بسرعة ويتجــه نحوها ناهراً إياها بحب:

- «ألــم أقل لــك إنك أصبحــت كبيرة على حمــل الوصلة إلى الفــرن؟ لــي كلام قاس مع ذلك الولــد التافه الــذي يترك أخته الأكبر تحمل الخبز».

وتتوحــد معه في حالته التي يكون عليها فتحس بتلك السكينة والأمــان التــي تشع منه تتغلغل داخلهــا ، تتسع وتكبر، تتمدد في عمرهــا، تعلقت في عنقــه من خلف منذ أكثر مــن أربع سنوات، يــوم زفّ خبر حصوله على الإجــازة إلى والدته، كانت معها على السطح تساعدها في نشر الغسيل حين أطل بصمت واحتضنهما قائلاً:

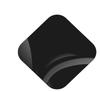
- «ادعي لي يا أمي أن أجد عملاً مناسباً لتطلعاتي»

بدأ سيل من الدعاء ينساب منها بين بكائها وشهيقها، سمعته يهتف بحنان:

- «أتبكيــن حتى في الفرح يا أمي، دعيني يا أمي أستحم فيها عساني أتخلص من خوفي»

تهتف بحرقة:

- «ربنا يسهل لك يا ولدي».



لــم تدر أنها ظلت متسمــرة أمام صاحب أخيهــا حتى سمعته يناديها بحزن:

- «ما لك؟»

لــم تستطــع قدماها أن تخطــوا خطوة واحــدة، كانت الذكرى تتساقــط عليهــا، تتجاذبهــا كلما مرت مــن الــدرب، تتركها في المنــزل جاثمــة فــي كل ركــن، مخيمة فــوق رأســ والديها، في أعماقهــا، ها هي تلتقيهــا في الدرب، تحاصرهــا، تدير رأسها، كانــت فــي أغلب الأحيان تراه يتفرد بالحديــث مع أصحابه وهم يستمعون باهتمام، لم تكن تدري سر الانجذاب في كلامه، سواء في المنزل أم في الخارج. ما كانت تدريه ومتأكدة منه أنها تحبه كثيراً، فقد كان يفتح أمامها عوالم تكاد تعيش فيها، وتنغمس مع شخصياتهــا، يبذر فــي أعماقها اقتناعات تنمو ببــطء وإصرار، تتشــكل منها أحوال تشعرهــا بالقلق والتوتر والخــوف، وأحياناً تنقلــب إلــى مقامات عالية تسمــو بها. كانت تتطلــع بشغف إلى طيفــور العشاء، تنهــي صنع الشاي باللويزة التــي يحبها بسرعة وتجلســ قبالتــه تنتظر اجتمــاع الجميــع قبــل أن يسترسل بهم الحديث إلى جوانــب شتى تفهمها أحياناً، وأحياناً أخرى لا تكاد تفهمهــا، وبخاصــة حين يدخــل في نقاش طويل مــع والده حول فلسطيــن والاحتــلال والدمــاء التي تجري كل يــوم دون أن تجد مــن ينتصر لها. كانت أصواتهما تحتدّ وتكتسي طابعاً حزيناً إلى أن ينتهــي به الحديــث إلى رواية قصة من قصص الأبطال الذين استطاعــوا تغيير التاريخ وتحريــر البلاد عبر بحر متلاطم تمتد أمواجه صخباً وهدوءاً، رذاذها يلامس اليابسة يرطب ما تشقق، ويصــد أفواج المحتلين. معظم القصــص كما كان يقول حقيقية تتلألأ في تاريخ الأمة، أو تنساب من فم والده طرية وهو يتحدث

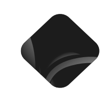
عن مرحلة المقاومة ضد الاحتلال. تذكرت أنهم كانوا يلتقطونها بلهفة تشعرها بمشاعر غامضة من الفرحة والاعتزاز. كانت هذه المشاعر تــكاد تجعلها تثور على عمرها الصغير ببطء وملل في انتظار شيء لا تدريه قد يأتي، وخاصة حين يعيد أخوها صياغة مــا يتلقفــه من والده من حكايــات المقاومة والبحــث عن إثبات الوجود في العالم ويقرؤها عليها، وكثيراً ما كانت توقف اندفاعه فــي القراءة لتسأله عن أشيــاء عدة لا تفهمها، لم يكن يغضب أو يثــور كما يفعل بعض أساتذتها فــي الإعدادية حين تسألهم عما يغمض عليها من دروس، وإنما يعيد القراءة شارحاً كل ما لم تكن تفهمه بهدوء يتسلل إلى أعماقها، يشعل فيها أسئلة شاسعة تطل على بحور متلاطمة. انتبهت من ذكرياتها على صوت ملح:

- «ألــم يكــن يمنعــك مــن الذهــاب إلــى الفرن؟؟ فعــلاً لقد كبرت»

طأطــأت رأسهــا لمسح الدمــوع التي أغرقــت وجنتيها. حين رفعتــه، وجدتــه منتصباً أمامهــا، لا.. ليس هو، بلــى، لايمكن أن يكــون البحر قــد ابتلعه بهــذه البساطة، إنه يفكــر كثيراً في كل خطوة قبل أن يخطوها. كانت تحس في أيامه الأخيرة أنه يخفي شيئاً عنهم، كثيراً ما كانت تضبطه ساهماً شارداً، كتفاه متهدلتان كأن هموم الدنيا فوقها، إلى أن فجّر يوماً قرار سفره إلى الضفة الأخرى. بكت والدته، ظل والده صامتاً، لكنها كانت فرحة تتطلع إلــى يومٍ يمكن أن تلحق به، فيشاهدان آثار أجدادهما، كان يقول لها دائماً:

- «لقد أخذتْ عيناكِ لون الأندلس»

ويضيف ضاحكاً:



– ولونُ شعركِ يشبه لون اعتماد ...

سلمـت صديقه وصلة الخبـز بعد أن أحست بكتفيها تتصلبان مـن الألم، انتقل الألم إلى صدرها وقلبها، انتشر في كل جسمها يتصـارع معهـا . سـارت أمامه بخطـى مرتعشة، هـل حقاً غرق فـي البحر مع غيره من المهاجريـن، وأصبحت الآمال والأحلام لقمة للسمـك؟؟ هل انتهى بالفعل والقوة؟؟ تصلبت خطواتها، ثم اندفعت عائدة إلى البيت.. لا لم ينته بعد.. قالت بصوت يرتجف انفعالاً :

– «أمي لن أذهب بعد اليوم إلى الفرن، إنه طريق محدود»

تعالى الطنين، أحست برأسها يدور، أضافت:

– «لـن أستسلـم لأجراس الهزيمة، وسـوف أسلم مهمة الفرن لأخي الأصغر كـي يغتسل أيضاً بقطرات العرق الجارف للزيف، فعـلاً لقـد كبرت ولن تستطيـع أشباح البـلادة التخييم في بحر مداركي أو سد منافذ انطلاقي».

انغمست في مشاعرها المتباينة تغترف من كتب أخيها وأوراقه الخاصة، ولم تسمع والدتها وهي تنتحب في صمت.



القصة السادسة عشر

حكاية عُمْر

حكاية عُمْر

كان العمــر يتســرب مني عبر متاهات الحصــار، حصار لفَّني منــذ الليلة الأولى التــي وضعت رجلي فيما يسميه البعض قفص الزواج. أحاول أن أفر منه، لكنه مضروب حوالي بإحكام. كل مرة يتفتــق خيالي عن زوغــان، تستقبلني زوجتــي بأسارير منفرجة، تطلــق ذبذبات تنفــذ عبرها إلى أقصى تلافيــف رأسي، فينقلب الخيــال حسيراً، وأعود أمــرغ قلبي في عتبات رضاها، وأصطنع نجوماً على مقاس حنانها ورقتها، وبراءتها أيضاً.

دلفت إلى المنزل، الصمت يلفه بوحشة غريبة. حفظت تضاريس كل ركن فيه، ودخلت معه في ألفة جميلة منذ أن ملأته بأنفاسها ورائحتها. أجر نفسي عبر الممر لأصل إلى غرفة نومي. بدا لي طويلاً لا ينتهي، أبصرت في المرآة جسداً منهوكاً، تهدلت كتفاه، وجــف عــوده، وانطفأ بريق الحياة من عينيــه. رن الهاتف، ابنتي علــى الطرف الآخر تطمئن على وصولي بالسلامة. حين وصلني صوتهــا انتعشــت قليلاً، كانــت بَلْسَماً شفافاً ألملــم به انسكابي علــى أدراج الحيــاة، وكانــت حفيدتــي تنعش روحــي بضحكاتها ومداعباتهــا، لكني لم أكن أريد أن أثقــل عليها بوجودي، وأكتفي بزيارة أسبوعية أتزود منها ما يعينني على تحمل الأسبوع الآتي. ظللــت أجر نفسي وســط المنزل، أقتل زمناً يطــول حتى يصبح ثعباناً يخنقني.

تمــددت في الفراش، ما زال الطيــف الحبيب يلازمه، يخفف من قسوة الوحدة فيه.

أطفــأت النــور استسلمــت لاستجــلاب غوايــة الانفــلات من الحصــار، نظمت كلمات وأحداثاً، مددت يدي، ارتطمت بالفراغ،

لم تكن موجودة للنفاذ إلى تلافيف رأسي، ولفِّي في بوتقة الحب والمــودة والحنان، وصَرِّفي عن غوايات تعبر رأسي. أتتني كلمات ابنتي:

- «من غير المناسب أن تظل وحدك يا أبي، الوحدانية لم تُعط إلا للحــق سبحانــه، تزوج امرأة تخفف عنــك وحدتك، وترعاك، وتعينــك علــى مواصلة الطريق، أعرف أنهــا مسألة صعبة عليك وعلينــا جميعــاً أن نرى امرأة أخرى تحــل محل أمي رحمها اللّه، لكن هذا قدر اللّه، ولا بد للحياة أن تستمر».

لــم تستطعِ يومئــذ أن تنهي كلامهــا، وانهمــرت دموعها التي تحــاول دائماً أن تحجبها عني كي لا تزيد من عذاباتي كلما أتينا علــى ذكــر أمهــا المرحومة، ولم ألتفــت إلى كلماتهــا، لأني كنت مكتفيــاً بصحبة طيف أمها، لكن ما بالهــا الآن تلح عليّ، تغويني كي أحاول ولوج عمر آخر، أبحث فيه عمن تدكّ أسوار الصمت، عمــن تهتك حجب الظــلام، وتبدِّد بألفتها وحشــة المكان، عمن ترشــ حقول ذاتي بالندى لتعود إليهــا نضارتها، وتطلق ذبذباتها في أعماقي حتى أتمرغ في حنانها ورقتها. فطنت إلى أنني أكلم نفســي، صرخت عسى أن يسمعنــي أحد ويخرجني من متاهاتي وضياعــي، لــم يسمعني أحد. لا أدري كم غفــوت، إلا أني رأيتها فــي لباس أبيض تجلســ وسط حديقة غناء مــلأى بكل أصناف الأشجــار وأنواع الزهور والــورود تقرأ القرآن بترتيل رائع، يتلألأ وجههــا نوراً وضياء، تفتح ذراعيها وتدعوني لأغفو في أحضانها كما كنت منذ ثلاثين سنة.

فتحت عيني، رائحة زكية تملأ المكان، وصدى الترتيل فراشات تحــوم حولي، تراءى وجهها الحبيــب في الظلام كإشراقة شمس فــي صبــاح شتوي. سمعت أذان الفجــر، رددت خلفه ما سمعته،

وألجـأت وجهي إلى اللّه ودعوت، أحسست بانشراح في صدري، أدركـت كَمْ كنت مغفلاً حين غابت عني نعمة اللجوء إلى اللّه كما كنـت أفعل حين يدلهم خطـب حياتي. قمت وتوضأت، وانغمست فـي الصلاة لأنطلق بعدها إلى العمـل، وأسترجع حقيقة مهمتي في الحياة.



القصة السابعة عشر

أغصان السكن

أغصان السكن

نبتت رتابة قاسية في شقوق حياتها اليومية، تطاولت أغصانها الصفـراء حول لحظاتها الحميمية مع زوجها. انزوت أنوثتها في ركـن قصـي، تجتر وعوداً تبخـرت في فضاءات العمـل الإداري والمطبخ ومشاكل الأولاد. جـاءت إليه ملتحفة براءتها وطهرها، بعـد أن اختارهـا من بين عشرات من الفتيـات اللاتي رشحتهن والدتـه للزواج به. أمضيا فتـرة الخطوبة يتعرفان على بعضهما، جرفهمـا الحب بأشواقه ولوعاته. لـم تعد تطيق فراقه، ولم يعد يجد نفسه إلا في وجودها. مضت الأيام بينهما هادئة، فقد كانت تعـرف كيف تمتص حدته المتزايـدة، وغضبه الذي يتناثر لأدنى سبـب، لأنها اعتـادت عليه، ولم تفطن إلى النبتـة القاسية تهدد أغصـان سكنها إلا بعد أن خلا المنزل مـن أبنائهما، حين تأبط كل واحد منهم شريكه، وحلق بعيداً عن حضنهما. ولما رغبت في الخلـود إلى قوة حضوره مرة أخـرى، تفاجأت باتساع المسافات بينهما.

تمد يدها نحو الكأس، ترتشف الشاي المنعنع الذي أعدته، كما العـادة، بنفسها، كان يرنو إليها بابتسامة محببة تعرفها، وطالما أشعلـت الدفء في قلبها، تسمرت عينـاه في عينيها العسليتين، قال:

- «غريبة، ليس من عادتك الاسترخاء في هذا الوقت»

أجابت:

- «الحقيقة أنني تعتب»

قال بقلق:

- «ما بك؟ بماذا تشعرين؟»

قالت ببطء:

- «لا شيء، رأيت اليوم أن آخذ إجازة بضع ساعات، أسترخي، أمنــح جسدي قليــلاً من الراحــة، قليلاً من الخمــول اللذيذ، لا أنظـف، لا أغسل، لا أنفض السجاد، فقــط أطبخ طبخاً خفيفاً، ما رأيك؟»

كان ينظــر إليهــا باستغــراب، وكأنها تقول شيئــاً غير طبيعي، قال:

- «صدقا، ماذا بك؟؟»

أحســت بانتشــاء مع تزايد اهتمامه بهــا . استدعت بقايا دلال ساكن في العمق وقالت:

- «ألا يحق لي أن أرتاح، أن آخذ إجازة، أن أتمدد بين يديك»؟

لم يلتقط خيط التودد الذي رمته مع كلماتها، قال:

- «طبعاً من حقك، لكن خفت أن تكوني متعبة فعلاً»

التفت إلى التلفزيون، أصبح الصمت أفعى تلتف على تقاربهما فتخنقــه، تطلعت إليــه متهجمة، انهمــك في الإصغــاء، الأخبار الصباحيــة تتكرر، قتل، تدمير، حقد، مؤمرات، كراهية، تسلط.. أمــا آن لهــذا الظــلام أن ينجلي؟ قامت، جلســت، كانت تريد أن تختصــر المسافــات التي اتسعــت بينهما، لم تكــن تعرف كيف،

تصيخ السمع لأصــوات آتية من خلايا الأفكار، «انحبست أشياء دافئــة وناعمة في صدري، أوهمتنــي أحلامي ألا شيء يمكن أن يطفــئ حنينــه إليّ، لكن انصرام الزمن أفــرز قحطاً مضنياً، ولم يُبق سوى فراشات الشوق تحترق في شراييني»

فطــن إلى تغييرها، محاولاتها الدائبة للفت انتباهه إلى حنين متجدد، نكأت جرحاً في صدره، ظن أنه دفنه في قبر اللامبالاة والصمــت. تحدث إليها بصمت، فمــا عاد يبثها ذرة من مشاعره المتدفقــة، منذ تأكد أن عواطفها كلهــا حولتها إلى أولادها، وما بقــي منها نثرته فــي عملهــا الإداري والبيتي، واكتفــى منها بما يفرضه ضغط الجسد:

« فــي مرافــئ عينيك ترســو سفن عشقــي، فــاردة أشرعتها تجاهــك، وأخــاف أن يكــون الصــدأ قد علاها، فــلا تسافر من جديد في بحار عطائك».

قامــت وأطفــأت زر التلفزيون، فقــد صممت علــى استرجاع زوجهــا إلى دفء حنانها، وتسقي أغصان السكن من جديد، وقد آن الأوان أن تبحث عن مياه عذبة لذلك.



القصة الثامنة عشر

مقلاة السفنج

مقلاة السفنج

نفض الخرقة البالية قبل أن يتابع مسح سيارة فخمة مركونة أمام المركز التجاري للتسوق في مدينته الضبابية، تطاير رذاذ ماء فاحم منها، والتصق بوجهه وعنقه، مختلطاً بحبات العرق، مسحها بظاهر كفه، استحال وجهه لوحة رمادية قاتمة.

جاء صاحب السيارة يجر مشتريات ومأكولات تطعم عشر أسر في شهرين، نهر الطفل الذي لم يتجاوز الثانية عشرة من عمره:

- «تنح جانباً»

قال الطفل باستجداء:

- «انظر إليها سيدي، نظفتها جيداً»

رد بغلظة:

- «لم أقل لك نظفها، هيا ابتعد»

تابع الطفل مسح زجاج السيارة الأمامي، ركب صاحبها، شغّل المحرك رجع إلى الوراء قليلا، ثم انطلق. جرى الطفل وراءه بضع خطوات شاتماً، توقف مشيعاً السيارة بنظرات مغبرة. التفت حواليه محاولاً طرد صور زوجة أبيه وأطفالها الثلاثة من ذهنه. لمح سيدة تفرغ مشترياتها في صندوق سيارتها، جرى إليها مسرعاً، أخذ يساعدها، أبعدت يديه بغضب وقالت:

- «من أي داهية تطلعون، ابتعد من أمامي»

مد يده إليها في رجاء:

- أرجوك سيدتي، دعيني أساعدك مقابل أي شيء.

دفعته بحدة:

ارفـع يديك القذرتين، بدلاً من التعرض للناس والتسول منهم، اذهب إلى المدرسة، فهي أنفع لك.

تنحى جانباً، ينظر إليها بغيظ، ركبت سيارتها وانطلقت. تابعها بعينين ساهمتين حتى غابت عن ناظريه، لكن كلماتها ظلت تحوم حواليــه، تخرج له لسانها الطويل، بدت له المُدرِّسة الشابة التي كانــت تُدرســه مادة الرياضيــات في مدرسته سابقــاً تعنفه على غيابه المستمر:

- «أنت ممتاز في الرياضيات، فلا تضيِّع نفسك»

تعــوّد أن ينجز تمارينه حَال رجوعــه إلى البيت، ولا يرضى أن يخرج إلى الحي ليلعب مع أقرانه، إلا بعد الانتهاء منها، رغم حبه الشديد للعب الكرة.

كان والــده فخوراً باجتهاده، يتباهى بــه أمام كل أصحابه، في البيت وفي المسجد، ويقول له:

- «أريــدك أن تصبــح مهندساً قــدّ الدنيا كي تفــرح أمك في تربتها»،

تمتم بحزن:

- «تبعهــا أيضاً إلى القبر في ليلة شتوية، وانتهى كل شيء، لم يبــق إلا الحسرة والجــوع». كان والده حنوناً، يقوم بتدليله، وكأنه

كان يقــدم له زاداً يستطيع به مواجهة الزمن. لم يكن يفهم سبب كل هذه القسوة التي تصدر عن قلوب الناس، فهو لم يتعود عليها قبــل خروجه إلــى فضاءات ترفضــه بإصرار. كانــت زوجة أبيه تعامله بحب وحنان منذ أن دخلت بيتهم الصغير، كأنه ولدها من صلبهــا، ولولا ذكريات عائمة عن المــرأة التي أورثته لون عينيها العسليتيــن الواسعتيــن، ورحلت لاعتقد أنها أمــه. تحسس جيبه في وجوم، لم يدخل درهم واحد في جيبه هذا الصباح. غرغرت أمعاؤه فهو لم يذق أي طعام منذ ليلة البارحة، حين أعدت زوجة أبيــه براداً من الشاي بــدون نعناع، وألقمته مع إخوته كسرة خبز يابسة، مع بضع حبات من الزيتون الأسود. كانت قد أخبرته أنها تشكو ألماً رهيباً في أمعائها، ولم تذهب إلى البيت الذي تشتغل فيه، لذلك لم يحتج كعادته حين يشرب الشاي أسود بدون نعناع. رأى شاباً صغير السن يمر أمامه، في يده قفة بلاستيكية بيضاء عليها شعار المركــز التجاري، لحق به، سأله عن الساعة بعينين زائغتيــن، أجابــه، وحين ظــل ملتصقاً بكتفه، مد يــده إلى قفته، وأخرج بسكويتاً وقدمه له.

جلس على حجر أمام موقف السيارات يأكل البسكويت ببطء، ويتابع الداخلين والخارجين من المركز التجاري، شرد ذهنه وراء لحظــات قريبــة، كان فيها محــط اهتمام والده ورعايتــه، إلا أن المرض اشتد عليه بعد اليوم المشئوم الذي صدمته شاحنة نقل بضائــع في الشارع المجاور للبيــت، وقبل أن يفارقه، أخذ بكلتا يديه وقال له:

- «إنــك ستكون رجل البيت بعد رحيلي، فاحرص على خالتك وإخوتك»

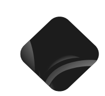
لما شرع في البكاء قال له:

– «الرجــال لا يبكون يا ولــدي وإنما يواجهون كل شيء، امسح دموعك».

مــع النــداء الأول لأذان الفجــر أسلــم الــروح، وتركــه يصارع أمــواج الحيــاة الغريبة مع امرأة وصبيين وبنت لم تكمل العام من عمرهــا. كان الوقــت ما يزال مبكراً، ولــم يحن بعد موعد ذهابه إلــى دكان السفانج، الــذي لا يفتح بابه إلا في الصباح الباكر، ثم فــي المســاء. بدل رأيه حيث انتهى من بسكويته وقام، يمم وجهه نحو الأزقة الضيقة المؤدية إلى مكان عمله. كانت زوجة أبيه قد تكلمت مع رب عملها، فأرسلها إلى ذلك الدكان، يساعد في عجن العجيــن الذي يضعه المعلــم السفانجي دوائر فــي مقلاة كبيرة عامــرة بالزيــت لقليــه، ويعينه على جعلها فــي خيط غليظ على شــكل عقد، طوله حسب طلب الزبــون، كل ذلك مقابل دريهمات قليلــة، يقبضهــا كل أسبوع، ويقدمها إلى زوجــة أبيه كلها، عسى أن تساعــد في سد رمق الأفواه الصغيرة العاجزة، التي يرفضها هذا الوضع العاق.

ســار وســط الأزقة الملتوية، كل زقاق يسلمــه إلى آخر، أحس بالإرهــاق والتعــب، ضفــادع وسط زقاق قريب مــن مكان عمله. وقف وظل يراقب مجموعة من النسوة المتحلقات حول الصنبور يثرثــرن، وينتظرن امتلاء سطولهن بالماء، تصدر عنهن همسات وضحــكات وشتائم وحكي قبل أن يفترقن وتذهب كل واحدة إلى سبيلها، تحت إبطيها قنينات، وفي يديها سطلان. تعبت قدماه من وقفته، وملت عيناه من متابعة النسوة، فتابع سيره على مهل إلى أن وصل الــدكان. وجده مفتوحاً، لكن لم يجد المعلم السفانجي وإنما وجد ولده. أسرع يعتذر بارتباك قائلاً:

– «المعلم يقول لي أن آتي بعد هذا الوقت»



أجابه الشاب بفظاظة:

- «الآن أنا هو المعلم، هيا قم بعملك»

صب الماء فوق الدقيق الذي وضعه ولد معلمه، ورغم أنه كان يشعر بالتعب والجوع، إلا أنه كان يسرع في عمله كي ينال رضا الشاب الذي كان جالساً يشرب عصيراً، ويقضم حلوى بالشوكولا. كان العرق يتصبب من وجهه، حيث حثه على الإسراع، ثم طلب منه أن يشعل مقلاة الزيت الكبيرة. جاء بكرسي ووضعه أمام المقلاة وأشعلها، لما حميت كان العجين قد اختمر، فصعد على الكرسي وبدأ يشكل منه دوائر، ويلقيها في الزيت. لم تكن الدوائر العجينية مسبوكة، لأنها المرة الأولى التي يصنعها فيها، ولما لاحظ ولد المعلم ذلك أخذ يشتمه ويصيح، ارتبك الصغير وكاد يسقط من فوق الكرسي، وبدون أن يشعر، تشبث بحافة المقلاة الحامية، فانقلبت على جسده الصغير، ودون صراخ تمدد على الأرض يسبح في بركة من الزيت الملتهب.



القصة التاسعة عشر

هـــروب

هروب

وضعت نظارة سوداء فوق عينيها، أحكمت المنديل حول رأسها محاولـة إخفاء جوانب من وجههـا، وخرجت. يممت شطر منزل مجـاور لبيـت أسرتها، تبتغي أملاً اختفى منـذ السنة الأولى من حياتهـا الزوجية. وجدت قاعة الانتظار مزدحمة، أسندت رأسها إلـى الحائـط، التعب يشحـذ سكاكينه في روحهـا، وينغمس في العمـق. لم تنم الليلة أيضاً، فقد أتـى متأخراً كالعادة، أغلق باب الغرفـة بعنف. تظاهـرت بالنوم، اقترب منهـا، رائحة نتنة تفوح منه، أزاح الغطاء، تكورت بخوف، أطلق ضحكة خشنة، يداه تعبث بها، قاومته، وجهها غارقٍ في التوسلات، غالبت رغبة الاستسلام العارمـة كما تفعل دائمـاً، لكن صفعات متتاليـة أفقدتها القدرة علـى المقاومة، فهمدت حركات جسدهـا، أدارت وجهها بعد أن انهمـرت دموعهـا. موجات مـن البغض والقـوة تجتاحها بعنف، تدمر حلمها بالسكن والمودة. امتص آخر ما لديها من رحيق، أو هكذا يُخيل إليها كل مرة يغتصبها فيها، وأدار ظهره لها. ولم تكد تمر ثلاث دقائق حتى علا شخيره.

تلفتـت حواليها، تعرف معظم المنتظرين، لا شك أن كل واحد منهـم لديـه مشكلة يريد حـلاً لها. كل مكان تحل بـه تشعر كأن الحاضريـن يدركـون مـا تعانيـه على يـد زوجهـا. تزوجته رغم معارضـة والدها، أصرت عليه حتى بعد أن قال لها إنه لَمْ يرتح لـه، ولغـروره، وحديثه المستمـر عن أمواله وأملاكـه، كان يقول لها:

– «أريد لك زوجاً يخشى الله يا ابنتي، وكل ما عدا ذلك لا يهم»

لكنها ضربت بكل نصائح والدها عرض الحائط، وظلت متشبثة بـه، تساعدها في ذلك أمها إلى أن وافق عليه على مضض، بعد

أن تكالبتـا عليـه، بدأت مشاكلهما في ليلـة عرسهما، حين دخل عليها ورائحة الخمر تفوح منه. كان والدها قد أخبرها بحزن أن عريسها مخمور، لكنها قالت له:

- «لا تقلق، ستكون هذه آخر مرة»

لكنهـا لـم تكن كذلك، بل كانت عـادة متغلغلة في دمه. عاملها كأنهـا قطعة أثـاث رخيصـة، اشتراها للاستعمـال كلما اشتهى ذلك، دون مراعاة لمشاعرها. حاولت التقرب منه، ومجاراته في رغباتـه، لكنه تمادى، وأصبح يطالبها بأشياء شاذة لم تستطع أن تبوح بها حتى لوالدتها.

كان الخـدر يصعـد إليهـا مـن قدميهـا اللتين انعـدم فيهما الإحساس. اشرأبت بعنقها نحو الغرفة التي تجلس فيها من لديها أسرار الحي كله وما وراءه. لم يكن هناك باب، وإنما يوجد مكانه ستـار رمادي مسدل يخفي ما بالداخـل. أزاحته امرأة وأخرجت فتـاة تشبههـا، وخرجت وراءهـا. رمقتها جالسة بتعـال في قاع الغرفـة، تلبس لباساً أصفر داكناً، وتغطي شعرها بشال برتقالي فاقـع، وتضع في يدها مسبحـة سوداء. كانت تعرفها جيداً، منذ أن كانتـا صغيرتين تذهبان إلى مدرسة واحدة وتصاحب الفتيان لأن الفتيـات كـن يخفن منهـا ويتجنبنها. وكثيراً مـا كن يحكين حكايات غريبة عن بيتها، وولادتها، وعن قدرة والدتها على السحر والتنجيم. ظلـت علاقتهما تشوبها الحذر، خاصة بعد أن أخذت مـكان والدتها لما توفيت، وفاقتها في قدرتها على معرفة أسرار الجالـس أمامها بأساليـب غامضة وملتوية. طالمـا طلبت منها والدتها الاستعانة بهـا للاستحواذ على زوجها وتطويعه ليعاملها معاملـة طيبة، لكنها كانت ترفض الفكرة وتخاف أن تنتشر سيرة زواجهـا علـى الألسن، وهي التي كانت تديـر عقول شباب الحي

ورجاله، وتصد كل من تقدم لها منهم، ولم ترض إلا بهذا الغريب الــذي يذيقها الأمرّين. فــرغ مقعد بجوار جــارة والدتها. نادتها لتجلس أمامها. بــدأ سيل من الأسئلة يتدفق من فمها، لماذا ...، وكيــف..، وهل...؟؟ كانت تريد أن تنتزع منها سبب وجودها هنا، ولمــا لم تحصل إلا علــى إجابات غامضة مبتســرة، شرعت في الحديث عن نفسها.

«أرأيــت، إنها عفريتة، تحل كل مشكلــة، تتذكرين الغرفة التي كانت في سطح بيتي، وكنت أكتريها، أردت أن أبيعها، وظلت سنة لايبالي بها أحد، ما إن أعطتني بركتها حتى بعتها، صحيح بعتها بثمــنٍ بخس جداً، لكن أحسن مــن لا شيء، وأنا هنا كي تعطيني شيئــاً يجلــب الحظ والرزق لولدي، فهو منــذ أن فتح الدكان ويد النحســ نازلة عليه، صحيــح أنه يفتح متأخــراً، ويقفل باكراً ولا أعرف أين يذهب طوال الليل إلا أن النحس لا يفارقه حين يفتح، أتعرفين..»

تعالى صوت آخر بجانبها.

لم تستطــع المتابعة، أحست بالتفاهة، تســاءل عقلها: هل أنا بهذه التفاهــة في رؤية مشكلات الحياة؟؟ هل الحل يكمن هنا؟؟ إدراك خاطــف أضاء لها مساحة فــي بصيرتها، لملمت أفكارها المتناثــرة، هل سأفتح صفحة أشــد فتكاً في حياتي؟ هل لم يبق لي سوى انتظار الريح المحملة بالأوبئة والغبار، تبدد ما بقي من العمر؟؟

ثــم، في لحظة صحو نادرة أغلقت بداخــل كيانها الباب الذي يدلف بها، قِسراً، إلى هذا العالم الغريب، أغلقته بقوة حتى تردد الصدى عنيَفاً بداخلها، ثم قررت أن تضع حلًا لهذا الهروب.



القصة العشرون

نوارس اليقين

نوارس اليقين

التقيته حين كان مزيج من الشغب والتعب يلتف حول قلبي، وأنا ألمس كل يوم التسابق المحموم نحو إفراغ الوجدان من نبضه وروحه. وجوه وألوان يملؤها سواد وحزن مثل ليلة غاب فيها نور القمر، وتشكيلات خالية من أي موقف إنساني أو رؤية جمالية تمنح بصيصاً من الأمل أو طعماً للوجود، كأنها حالات من اللاوعي تستفز في الإنسان كل شيء قبيح. التقيته ذاك الصباح الصيفي الساخن. شظايا من حنين تناثرت حولي، حتى كادت الألوان تفر من اللوحات. درت في قاعة العرض كالطفل حين يتيه عن حضن أمه. نظراتي الحائرة تتوزع في الأرجاء أحاول لملمة أفكاري الشاردة وراء نسائم المواجد، أضغط بكفي على حُلمي الذي لم يَستَيقظ بَعد، وأنا أراقبه وسط مجموعة من الشباب منهمكاً في حوار تتخلله عذابات حارقة. بدا كأنه لن ينهيه حين باغتني بالوقوف إلى جانبي، وسيل من الكلمات يطوقني، يتدفق شلالاً يبعث الحياة في القلب والروح، أتذوقه كأنه ثمرة من ثمرات الحياة الإيمانية.

يأخذني فوق بساط بلّوري إلى شاطئ البراءة الطفولية، يوم كنت مستلقية بين يدي بحر الفطرة، أنعطف إلى نقطة البدء، كي أعود طفلة مفعمة بالتوثب والانطلاق.

أنغمس في تلك الأجواء الرائعة بكل الأحاسيس التي تعبق بها، بكل ما فيها من أزهار وأطيار، من غيوم وأمطار وخلائق تسبح الواحد القهار، أجري أجمع الأصداف الملونة، ألهث، يرشني رذاذ بحر الفطرة بصفائه، أغمض عيني، تتجمع القطرات فوق شفتي، أرشفها ببطء، تتسلل دافئة إلى أعماقي، تمتزج بكلماته،

تحــاول إشعــال جمــر الذكرى، لا أتذكــر أي شيء عــن تفاصيل يحكيها بفرشاة تقطر عذوبة ورقة، لكن دفق روحي عميق يلامس الــروح هذا الصباح، يدثرني بحلم غامضــ، مثل رموز أسطورية المعاني والدلالات،

كان يقول:

«ألا تذكريــن تلك القطرات التي مُنِحْتِهــا فطرة وصفاء؟؟ أين هي الآن في هذا الإشعاع المضطرب في اللوحات؟؟»

أردد في همس كأني في حال الكشف:

فكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وأقول:

«ذاكرتي مثقلة بتاريخ طويل لا يمكن الخروج عن مداره».

يأتيني صوته عميقاً:

– مــا الذكرى سوى نبضة من حريــة تغمر جوانح الروح بعيداً عن طقوس الببغاوات، فتفتح أنوارها وتشرق في مسافات الظلام لتتلألأ طهراً وصفاء».

– وهــل نملــك فــي هــذا المنعطف المخــزي الحريــة لنكون مستعدين لاستقبال أنوارها؟

وتظل الروح مصاحبة للروح في حديث يزكي عنفوان التئامهما، فقــد كنــت لسبب لم أفهمه إلــى الآن، يُخيل إلي أنــه يبصر أدق خلجاتــي، ينفذ إلى عمــق أفكاري، يلتقط ما بيــن أمواج ألواني،

وأنــه يفهــم مــدى تسليم كياني لهــا، في أفراحــي وأحزاني، في لحظــات الصحو، وفي لحظات الذهول والبوح. أشعر حقيقة أن أبحــري توحدت في بحره العذب، ولا بــد أن تأخذ طعما إيماني التموجات، وأن البحر بالنسبة إليه إن لم يكن مرفأ للروح فليتحول إلى كومة من ملح أجاج. كان يقول لي في رسالته:

«البحر بالنسبة إلي ذاكرة نحو عبور مرافئ الروح، هنا بأرض كاظمــة تطــل شرفة غرفتــي على الخليــج العربــي الممتد مثل فجــر بلوري، وبمدينة الحنيــن و«طيبة»، يطل بيتي على المحيط الأطلســي كأنه فاتح يقود جيشاً ضــد الظلام، وأنا المسافر من بحر إلى بحر كأني سندباد العصر، أجد مرافئ الروح في البحر، ولكــن لوحاتــك تخلو من البحر فهل صــار، في روحك، كومة من ملح أجاج؟؟

حاولت إيقاظ تلك الذكــرى بالذات، وتلوينها بألوان بنفسجية ووردیــة، لكنهــا ازدادت نفــوراً وابتعــاداً، ولــم أجــرؤ على طلب تفاصيلهــا منــه، أو الاستفســار عن خلجاتهــا وتلويناتها، وبدأت أشعــر أكثــر من أي وقت أننــي عاجزة، وأن ذاكرتــي تخونني، لا تستجيب لحلمي، وأنني أعيش خللاً في عمق ذاتي، في أسئلتي، في مضمون وعيي بما يحيط بي.

وتغلفنــي حالات اشتياق وجــوى، وأرتد إلى بحري، أغوص في شجون أمواجه حتــى يبوح بأوغل أسراره التي ظلت راكدة سنين عــددا، استجابت لحظة فاتنة، يومهــا انزويت في غرفة جانبية، أحــاول إنهــاء لوحة أخــذت منــي كل الوقت، كل من فــي البيت مشغــول بشيء ما، جاء يقدم المساعدة كما عهدته دائماً، يحمل بصمات متفردة من البهاء، كان هادئاً رزيناً، لا يكاد ينظر إليّ إلا إذا استعجل جواباً ما، أو لامس دلالة نافرة.

وكنــت أشعر باشتــداد لمعان الخضرة في عينــي، وأخشى أن تصيبــه منهما شظايا تــؤرق روحه وريحانه، وتــؤرق السؤال في ذاكرتــه عن سبــب انسياق ريشتي في متاهــات اللوحات التي لا تحمــل معنــى، وعن كيــف أسمح لنفســي أن أقابل هــذه النعمة الأندلسيــة بالانسياق خلــف بريق الفلسفات الفنيــة التي تحيل الإبــداع ركاماً من الألوان والمتاهات التــي تفرغ من المعنى حد الغثيــان، فــلا أنظر إلا إلى مــا بين يدي، ولا أسمــع إلا خفقات قلبــي المدويــة أنغمس في بريق اللوحة بين يدي، لم أكن أعي ما يــدور حولي، وما يلقيه إلي من كلمات في توزيع الظلال والألوان والمعانــي وعــن سر ألوان البحر، كنت فقــط أحاول فهم حالات التوحــد والانصهار، والولــوج إلى روحه المفعمــة بعوالم سامية تنفتح على الأنفس والآفاق.

ســاد صمــت ساحر فــي المكان، حيــن كانت روحــي تستقبل فيوضات عطائه، مستجيبة لنداءات مشرقة. انتبهت على صوت الأذان وهو يتغلغل نديًّا في أعماقي، يلملم الذرات المبعثرة، يحيلها إلــى بلــورات شفافة تحتضن كل الوطن. استــأذن وخرج مسرعاً ليلحــق بالصــلاة.. وأدركت أننــي سأسافر وحيــدة، وأنني ركبت مراكــب صعبة، وستفيض أحزان وأشجان وأسقام، قبل أن أدرك منــازل الألطاف. ودخلت محاريــب الجمال، أسجد في عواطفها المتأججــة، كانت الغربة تنسج أوكارها في الفؤاد المحزون، لكن عصافيــر القلب مولية وجههــا إلى سدرة المنتهى، عساني أنسج مــن أغصانهــا سترا تحجب عــن مولاي وعثــاء السفر. احتملت طــول الرحلة بكل ما فيها من رواء وجفــاف، زادي قطرات ندية من عبق الوحــي، وسنبلات خضر، ورفيق يحيطني بأريج فجري اللون، لكنه لم يرتشف أوراد الجوى مثلي، فظللت أغرد وحيدة.

كانت روحه أقرب إلي من أي زهرة رسمتها، أو أي لون كابدته، تسكنني مثل صحوة فجر، وكنت على يقين بأن انعراجي في هذا

السبيل يفضي نحو مراقي الظلال الربانية، لأشرف على أسرار الواحديــة ذات التجليات فــي الأنفس والآفاق، وما كنت أدري أن سحب الشك والخوف قد تجرفني بعيداً عن حضرتها.

أقمــت معارضــ عدة، سكبت فــي ظلالها توقي إلــى الارتقاء عــن الطين الــلازب، والاحتماء ببرد الإيمــان، عساني أصل إلى المراقــي والأسرار. وذلك البحر الذي يكون مرفأ للروح. لم ألتق بــه منذ تلك اللحظة الفاتنة، إلا فــي لحظات عابرة تشعرني أنه يهــرب مــن شيء لا أدريه. وما كنــت أدري أنني سألتقيه في هذا الصباح الصيفي، يعرض علي أن يأخذني في مركبه للوصول إلى ظل قدسي الامتداد.

كان يتكلــم بسرعــة، كأن الكلمات ستهرب منــه، يرجعني إلى لحظتــه علــى شاطئ البحر، لكنها تنأى عنــي وتغيب في دهاليز النسيــان، ولا أسترجــع سوى لحظتــي الفاتنة، أتصفــح أوراقها سطــراً سطــراً، وأقرؤها حرفــاً ولوناً وكأني انتظــرت العمر كله لأقرأهــا، لأغوصــ فــي تفاصيل حلمهــا، لأبوح بألــم دثر الروح سنــوات الجفــاء. انتشلني منها، بــل انشلني مــن جنوني، وأخذ يحكي عن امرأة تشبهني، التقاها في غيابه الطويل بين المعارض والمنتديات واللقاءات الشعرية.

كنت في نشوة ولم أع جيداً دلالات كلامه، وكنت أحاول أن أنقل إليه كم كان مغروساً في النفس، وكم تلاقت الروحان في ملكوت ناصع البياض، بالرغم من غياب صورته المادية من ذهني. لكنه كان ينهــي حديثــه عن المرأة التــي تشبهني بأنهــا انتهت إلى أن ترســو مراكبهــا على مرفأ الــروح، وصار فنها تبتــلاً، واحتضاناً لآهــات الحياري والتائهين. لم أجرؤ علــى الاستفسار عنها، عن ســر قطفها لثمار الروح في فؤاده عن لون عينيها اللتين قادتاها

إلــى هــذا النعيم، عن شعرها الــذي ارتقى بكلماتــه نحو هداية أخرجتها من ظلمات التجريب والعبث إلى نور الإبداع الذي يغذي الروح ويمسح عنها صدأ الطين الأرعن، وعن .. وعن.. وعنعنات مؤرقــة، وأدركــت أنه قد يبلغ مقام التوهــج بمراكب أخرى، كنت أحاول أن أجد منفذاً من هذا الحصار وهذا الجنون، لكن الوقت انقض على اللقاء بشفرته الحادة فقطعه، ودعته وخرجت بعد أن تركت نبض القلب متعلقاً بمركبه السابح في بحر الروح.

لفحت وجهي سخونة الجو، وددت احتضان المطر، أو الغوص في بحر لجيّ تعصرني أمواجه، أو التعلق بأطياف وصل يسترخي فــوق حقل من الياسمين، لكني كنت أعــرف أن أماني مقطوعة، تعبث بأشلائها سحب الأحزان، وأن الفراق قدر ليس بالمستطاع تغييــره إلا بشــق الأنفس. واشتعلت الذاكــرة من جديد، ونهضت أحزانــي الهاجعــة مــرة واحــدة، وتجاذبتنــي كالحــات الشكوك والظنــون، ولم تعد تصدر عن ريشتي سوى إيقاعات حزينة كلون الرحيــل رغم محاولاتي المتكررة للخــروج إلى فضاءات جديدة، لكــن اللقاء التالي كان أسرع مما تصورت، لم يكن لقاء عادياً، أو عفويــاً، وإنمــا أتى كأننا خططنا له العمــر كله. فقد كنت مدعوة لافتتــاح معرض جديد، وكانت غواية الألون تسكن دمي، فلم يكن مــن الممكن أن أتخلف عن الحضور، وكنت آمل أن أجده. ذهبت رفقة ابنتي، أحسست أنها تعرفه أكثر مني، قال لها:

«إن والدتــك تكبــر فــي أعماق الــروح دهرا فدهــرا، وصرت أخشــى هل أستطيع فهم دلالات لوحاتها التــي تقول إنها صدى كلماتــي الإيمانية على أهداب ريشتها العطشى وروحها السابحة في ملكوت الإيمان».

قالت باندفاع:

لا تخش إلا إذا استحال الشك خوفاً وصار الوصل طيفاً

رد بابتسامته الهادئة:

- إني أسعى إلى أن أجد لها على النار هدى

قالت:

دائماً أسمع والدتي تقول عنك: «عجلت إليك بالقلب الخافق لعلك ترضى، وتأتيني بما يسكن هذه النفس الحيرى، ويقصي هدير الشك، وأرسو في مرافئ اليقين، وإني أنتظر ولوج سبيلك على أحرّ من الجمر إلى حين القبض على نار الهدى».

قال باطمئنان:

- أريد لها يشرب اليقين، ولا يجوز لريشتها المتميزة أن تأسرها ثقافة الطين اللازب، أو يستغلها سدنة العفن الذي يخلب بصائر الناس.

التحقتُ بهما، سمعتُ ما قال كأنه رحيق تمتصه نحلة عطشى:

- «صارت إشارات واضحة بأنهم سيطردونني من حضرتهم، لأن ريشتي تنادي: «إني أسعى إلى أن أجد على النار هدى»

تساءل في انفعال قوي:

- «أو مخرجوك هم؟»

أجبت وقد طأطأت الرأس المثقل بالذكريات:

- نعم

فجاءني كلامه كأنه ومضة نور في جوف الظلام:

- «فيممي وجهك جهة يثرب اليقين...»

تلبستني الحيرة وهتفت:

- وهل أنا في الطريق إليها؟؟

قال:

- «يكفيني الآن أن يكون صدى كلامي يتراقص في روحك ويعانق إصرارك النوراني لأعرف أنك على الطريق».

تركتهما منسجمين في حوار هادئ، ودرت في القاعة، أبحث عن تلاقح جديد للألوان والدلالات، وأنا في غاية الوعي بأن كلماته تنسج داخلي طاقات نورانية هائلة، وسوف يحين أوان إشعاعها قريباً، وفرحت، فرحت لأني أعيش دائماً داخلي مثل طفلة تكتشف الحياة كل مرة، وتعيش الروح تجدداً مستمراً، وقد أخذت منه ما أعاد الروح إلى حضنها النوراني الدافئ.

وكتبت إليه:

- هل من مزيد؟؟

- فأجابني بسؤال محير:

- وما أعجلك نحو خروجك من قبيلة الألوان التائهة في السواد؟ ألا تخافين أن يقولوا عنك صبأت صاحبة الريشة الثائرة؟



فقلت له:

– وماذا عن الاتهام، يكفيني أن روح كلماتك معي، وأينما كنت، فإنــي أجد عصافير من روح أنوارك تعزف إيقاعات هي في لون قوس قزح، تمس حضوري البهي المتجدد بعد الشروع في رحلتي إلــى يثرب اليقين، صدق وصايــاك يختصر الزمن إلى معنى في رحابة الكون، تقول بناتي: إنه القمر يشدك إليه في أعاليه، ويقول زوجي: إنه البحر يسكن هدير صمتكِ ورعشتكِ، لكني أقول: إنه السندبـاد يـزف لي حلماً في شــكل نوارس اليقيــن، ويخبئ في عينــي رياحين السؤال والجواب. وإنــي قد ركبت موج البحر في رحلتي إلى يثرب اليقين، أحمل في قلبي بطاقة سفر إلى مرافئ الــروح، واغتسلت ريشتي من ألوان الزيف والتيه والتشظي.. ولم أعد أجد في نفسي سوى نهر ممتد من فيوض وصاياه، اتخذها مجدافاً لأبلغ مجمع البحرين وسدرة الرشد، وأنغمس في إشراق الهداية، واكتشفت، من خلال إيقاع كلماته وأسراره، ألواناً وأكواناً لم يبلغها بعد إنس ولا جان.

شروط الإسهام في الإصدار الأدبي والفني «إسهام»

- أن يكون للباحث إسهام في ميدان الأدب والفنون
- أن يكون العمل الأدبي في الشعر أو القصة أو الرواية أو المسرح أو الدراسة الأدبية، أو الفنون مثل فن الخط والزخرفة والعمارة وغيرها.
- أن يكون العمل جديدا لم يسبق نشره.
- أن يعالج مضمونه وفق الرؤية الوسطية.
- أن يسهم في التنمية الفنية والجمالية للفرد والمجتمع.
- أن يقدم العمل مطبوعا في ثلاثة نظائر، إضافة إلى قرص مدمج، وأن لا يتجاوز مائتي صفحة، من حجم A4، وبخط Simpliefed Arabic، ذي البنط 16.
- يحق للجنة العلمية أن تقترح على صاحب العمل إدخال التعديلات المناسبة.
- لا تسترد الأعمال غير المنشورة.
- يقدم لصاحب العمل المنشور مكافأة مالية تقديرية.